Biogr. 711 m

Sakmann
(Mandeville)

ANSTREICHG.

<36603104120010

<36603104120010

Bayer. Staatsbibliothek

BERNARD DE MANDEVILLE

UND DIE

BIENENFABEL-CONTROVERSE

EINE EPISODE

IN DER

GESCHICHTE DER ENGLISCHEN AUFKLÄRUNG

VON

Dr. PAUL SAKMANN

PROFESSOR AM REALGYMNASIUM UND AN DER REALANSTALT IN ULM

FREIBURG I. B.

LEIPZIG UND TÜBINGEN

VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK)

1897.

1629

Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) in Freiburg i. B., Leipzig, Tübingen.

Werke von Dr. Christoph Sigwart,

Professor der Philosophie an der Universität Tübingen.

Ulrich Zwingli.

Der Charakter seiner Theologie.

8. 1855. M. 3.—.

Spinoza's neuentdeckter Tractat

von Gott, dem Menschen und dessen Glückseligkeit.

Erläutert und in seiner Bedeutung für das Verständniss des Spinozismus untersucht.

8. 1866. M. 2.—.

Spinoza's kurzer Tractat

von Gott, dem Menschen und dessen Glückseligkeit.

In's Deutsche übersetzt und mit einer Einleitung und Erläuterungen begleitet.

Zweite Ausgabe.

8. 1881. M. 2.—.

Logik.

2 Bände.

Erster Band: Die Lehre vom Urtheil, vom Begriff und vom Schluss.

Zweiter Band: Die Methodenlehre.

Zweite, durchgesehene und erweiterte Auflage.

8. 1889 und 1893. M. 26.—. Gebunden M. 31.—.

Kleine Schriften.

Erste Reihe: Zur Geschichte der Philosophie. Biographische Darstellungen.

Mit 2 Facsimiles von Giordano Bruno.

Zweite, berichtigte und vermehrte Ausgabe.

Klein 8. 1889. M. 3.—. Gebunden M. 4.—.

Zweite Reihe: Zur Erkenntnißlehre und Psychologie.

Zweite Ausgabe.

Klein 8. 1889. M. 2.—. Gebunden M. 3.—.

BIBLIOTHECA REGIA MONACENSIS

Vorfragen der Ethik.

4. 1886. M. 2.—.

Die Impersonalien.

Gross 8. 1888. M. 2.—.

Ein Collegium logicum

im XVI. Jahrhundert.

Mittheilungen aus einer Handschrift der königlichen Universitätsbibliothek zu Tübingen.

4. 1890. M. 2.—.

BERNARD DE MANDEVILLE

BERNARD DE MANDEVILLE

UND DIE

BIENENFABEL-CONTROVERSE

EINE EPISODE

IN DER

GESCHICHTE DER ENGLISCHEN AUFKLÄRUNG

VON

Dr. PAUL SAKMANN

PROFESSOR AM REALGYMNASIUM UND AN DER REALANSTALT IN ULM

FREIBURG I. B.

LEIPZIG UND TÜBINGEN

VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK)

1897.

Uebersetzungsrecht vorbehalten.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS

Druck von H. Laupp jr in Tübingen.

Vorwort.

Die vorliegende Arbeit ist aus Studien über die französische und englische Aufklärung hervorgegangen, die sich ursprünglich das Ziel etwas weiter gesteckt hatten. Der Anregung und dem Rat meines hochverehrten Lehrers, des Herrn Professors Dr. Christoph von Sigwart folgend habe ich mich zunächst auf den im Titel angegebenen Gegenstand beschränkt.

Da mehrere wichtigere Schriften Mandeville's bisher noch gar nicht benützt waren und von seinem Hauptwerk, der Bienenfabel, im wesentlichen nur der erste Teil, so handelte es sich bei dieser Arbeit vor allem darum, Mandeville's Gedanken einmal in möglichster Vollständigkeit vorzuführen. Ich habe es für angezeigt gehalten, da seine Werke schwer zugänglich, zum Teil ausserordentlich selten sind, ihn ausführlicher zum Wort kommen zu lassen; ich habe mich dafür in dem, was ich zu sagen hatte, so knapp als möglich zu fassen gesucht. Bei der rhapsodischen Vortragsweise Mandeville's, der unter Missachtung jeder Art von Ordnung seine Ideen im nachlässigsten Gesprächston vorbringt, war es sodann ein anderer Teil meiner Aufgabe, diese Gedanken zu gruppieren und in ein übersichtliches Schema einzuordnen. Diese Art der Darstellung scheint allerdings der Gefahr zu unterliegen, einen systemartigen Gedankenzusammenhang zu konstruieren, der dem Original fehlt. Ich halte sie aber doch für möglich, da Mandeville's Denken, so sehr es ihm an Methode und nicht selten auch an Consequenz fehlt, doch mit einer eigentümlichen Energie ganz bestimmt zu umgrenzende Probleme umfasst. Darum wird mit der Disponierung nur eben eine notwendige Arbeit verrichtet, die Mandeville selbst sich erspart hat. In dem wichtigen Cap. I., über die Ethik, ist freilich, wie dies nicht zu vermeiden war, mit der von mir gewählten Disposition schon ein Urteil über den Sinn und die Tendenz der betreffenden Gedanken ausgesprochen, ein Urteil, das Mandeville selbst abgelehnt hätte, das aber sonst kaum einem Widerspruch begegnen dürfte.

Die Uebersicht über die in der Controverse zu Tage geförderten Gedanken habe ich ebenfalls nach dem für Mandeville's Lehre gewählten Schema gestaltet. Ich habe mich in diesem Capitel auf das 18. Jahrhundert beschränkt. Alles anzuführen, was über Mandeville in unserem Jahrhundert geurteilt worden ist, hätte zu weit geführt. Schon vor dem Ende des vorigen Jahrhunderts ist die lebendige Diskussion über die Bienenfabel abgeschlossen; von da ab wendet man sich ihr und ihrem Verfasser nur noch im historischen Interesse zu.

Bedauert habe ich, dass es meinen Bemühungen nur in so geringem Mass gelungen ist, weiteres Licht über die in ein merkwürdiges Dunkel gehüllten persönlichen Lebensverhältnisse Mandeville's zu verbreiten. Vielleicht nehmen Kenner der Pamphletlitteratur jener Zeit aus dieser Schrift Anlass, was sie etwa zur Sache Dienliches wissen, mitzuteilen.

Mandeville ist wie ein Verschollener; und das nicht ohne eigene Schuld. Denn der rein menschliche Gehalt dieser Denkerpersönlichkeit ist nicht derart, dass er zu dankbarem Verweilen und Erinnern einladen würde. Ich fürchte, es werden manche die peinlichen Empfindungen, die Göthe beim Betrachten der Hogarth'schen Kupfer hatte, auch diesem Hogarth der Philosophie gegenüber nicht los werden. Und kaum möchte ich es wagen, ihn gegen Urteile, die von solcher Stimmung aus gefällt werden, in Schutz zu nehmen; — so wenig könnte ich aus jenem näheren und wärmeren Verhältnis heraus reden, das sonst fast regelmässig den Biographen mit seinem Helden zu verbinden pflegt. Doch sind es nicht Gründe lediglich historischer Art, mit denen ich diese Arbeit rechtfertigen möchte. Ich bin nicht der Meinung, dass es die Aufgabe der Geschichte ist, alles Vergessene aus seinem Staub hervorzuziehen. Aber ich hoffe einmal, dass aus dieser Darstellung noch mehr, als bisher schon anerkannt ist, hervorgehen wird, dass dieser Scharfsinnigste unter den negierenden Geistern der Aufklärung in hohem Mass ein interessanter Denker ist. Wenn die schriftstellerischen Formen und das Begriffsmaterial bei den andern Männern der Aufklärung uns schon so fremd sind, dass wir — um Diltheys Bild zu gebrauchen — beim Lesen die Empfindung haben, als ob wir uns in die Urkunden eines vor langer Zeit verhandelten Rechtsstreits vertiefen, so überrascht uns Mandeville mehrfach durch Anklänge an Gedanken, die heute unter uns als ganz neue geltend gemacht werden und als solche da und dort Eingang zu finden scheinen: Der „Immoralismus“ und zwar auch schon

in der Verbindung mit dem politischen Gegensatz gegen die Tendenzen, die mit dem Sieg des Liberalismus zur Herrschaft gelangt sind, hat in Mandeville seinen Vertreter im frühen 18. Jahrhundert. Mit seinem lebhaften und doch im Grund sympathielosen Eindruck von der Gewalt des religiösen Triebs, von der Macht und der Bedeutung der Grosskirchen entfernt sich Mandeville ebensoweit von seinen Genossen, als er sich gewissen modernen Stimmungen annähert. Mit seiner Aufmerksamkeit auf die culturgeschichtliche Bedeutung des Ehrbegriffs und mit seinen Skizzen zu einer Geschichte dieser einflussreichen moralischen Idee hat er eine für sein Jahrhundert merkwürdige Feinheit des historischen Urteils an den Tag gelegt und eine Aufgabe angedeutet, die in unserem historischen Jahrhundert noch nicht gelöst und kaum in Angriff genommen ist. Diese und andere Berührungen mit dem, was uns heute interessiert und beschäftigt, mögen immerhin mehr zufälliger Art und vorübergehend sein. Es fragt sich, ob Mandeville's Denkarbeit, als ein Ganzes betrachtet, unsere Aufmerksamkeit beanspruchen kann. Und da stehe ich nicht an, zu bekennen, dass auch ich den mephistophelischen Realismus des Mannes für eine in vieler Hinsicht traurige Weisheit halte, von der man nicht wünschen kann, dass sie noch mehr Glauben und Anhang finden möge, als sie so schon gewonnen hat. Aber ich möchte doch ein Wort Göthes über einen anderen Satiriker auch Mandeville zu gut kommen lassen; auch von ihm gilt, dass da, wo er spottet, ein Problem vorhanden ist, ein Problem, an dessen Lösung, denke ich, Philosophie und Theologie gleichermassen interessiert sind und das auch den Politiker nahe angeht.

Ulm, Ostern 1897.

Der Verfasser.

in der Verbindung mit dem politischen Gegensatz gegen die Tendenzen, die mit dem Sieg des Liberalismus zur Herrschaft gelangt sind, hat in Mandeville seinen Vertreter im frühen 18. Jahrhundert. Mit seinem lebhaften und doch im Grund sympathielosen Eindruck von der Gewalt des religiösen Triebs, von der Macht und der Bedeutung der Grosskirchen entfernt sich Mandeville ebensoweit von seinen Genossen, als er sich gewissen modernen Stimmungen annähert. Mit seiner Aufmerksamkeit auf die culturgeschichtliche Bedeutung des Ehrbegriffs und mit seinen Skizzen zu einer Geschichte dieser einflussreichen moralischen Idee hat er eine für sein Jahrhundert merkwürdige Feinheit des historischen Urteils an den Tag gelegt und eine Aufgabe angedeutet, die in unserem historischen Jahrhundert noch nicht gelöst und kaum in Angriff genommen ist. Diese und andere Berührungen mit dem, was uns heute interessiert und beschäftigt, mögen immerhin mehr zufälliger Art und vorübergehend sein. Es fragt sich, ob Mandeville's Denkarbeit, als ein Ganzes betrachtet, unsere Aufmerksamkeit beanspruchen kann. Und da stehe ich nicht an, zu bekennen, dass auch ich den mephistophelischen Realismus des Mannes für eine in vieler Hinsicht traurige Weisheit halte, von der man nicht wünschen kann, dass sie noch mehr Glauben und Anhang finden möge, als sie so schon gewonnen hat. Aber ich möchte doch ein Wort Goethes über einen anderen Satiriker auch Mandeville zu gut kommen lassen: auch von ihm gilt, dass da, wo er spottet, ein Problem vorhanden ist, ein Problem, an dessen Lösung, denke ich, Philosophie und Theologie gleichermassen interessiert sind und das auch den Politiker nahe angeht.

Ulm, Ostern 1887.

Der Verfasser.

Inhalt.

Seite

Leben und Persönlichkeit 1--7

Tradition über Mandeville. S. 1—5.

J. Hawkins. S. 1 f. The Lounger's Common-Place Book. S. 2 f. Benjamin Franklin. S. 3. Sonstige Notizen. S. 3—5.

Biographisches Material aus Mandeville's Schriften. S. 5—7.

Schriften Mandeville's 8—38

Oratio Scholastica. S. 8 f. Disputatio Philosophica. S. 9 f. Disputatio Medica. S. 10 f. Some Fables (Aesop Dress'd). S. 11 f. Typhon. S. 12 f. Grumbling Hive. S. 13. The Virgin Unmask'd. S. 13—15. A Treatise of the Hypochondriack Passions. S. 15—18. Wishes to a Godson. S. 18 f. The Fable of the Bees. S. 19—31.

Ausgaben. S. 19—21. Inhalt. S. 21—25. Zur Geschichte der Bienenfabel. S. 25—30. Uebersetzungen. S. 30 f.

Free Thoughts on Religion. S. 31—33. A Modeste Defence of Publick Stews. S. 33 f. An Enquiry into the Frequent Executions at Tyburn. S. 34 f. A Letter to Dion. S. 35 f. An Enquiry into the Origin of Honour. S. 36. Unechte Schriften. S. 36—38.

Mandeville's Lehre 39—191

I. Die Ethik. S. 39—126.

1. Ethischer Massstab. S. 39—42.

Allgemeine Definitionen des Ethischen. S. 39 f. Selbstverläugnung als notwendiges Merkmal des Ethischen. S. 40 f.

2. Kritik der Ethik. S. 42—126.

a. Moralische Kritik des Menschen: Die Ethik eine Illusion. S. 42—67.

Widerspruch der Praxis mit der Theorie. S. 42—46.

Beobachtungen. S. 42—44. Ihre Tragweite und ihr Resultat. S. 44 f. Indirekter Beweis. S. 45 f.

Kritik der Tugenden. S. 46—56.

Zerstörung und Erklärung der Illusion von der Existenz des Sittlichen. S. 46—52.
Natürliche Eigenschaften mit Tugenden verwechselt. S. 47 f. Der Betrug der Heuchelei. S. 48. Die unreinen Motive der menschlichen Tugenden. S. 48—51. Fehler der ethischen Taxation. S. 51 f.
Anwendung der Kritik auf konkrete Fälle. S. 52—56.
Die Bewegung für die Armenschulen. S. 52—55. (Historisches. S. 52 f. Kritik. S. 53—55.)
Dr. Radcliffe. S. 55 f.
Anthropologische Consequenzen. S. 56—62.
Widerspruch der Ethik mit dem Wesen des Menschen. S. 56 f. Der Determinismus der Passionen. S. 57. Die angeborenen Leidenschaften. S. 58 f. Der Einfluss der Vernunft. S. 59 f. Erziehung und Natur. S. 60. Ethischer Pessimismus. S. 61.
Der Gegensatz gegen Shaftesbury. S. 62—65.
Das Deformitätssystem und das soziale System. S. 62. Kritik an Shaftesbury. S. 63—65.
Restriktionen des anthropologischen Gesamturteils. S. 65—67.
b. Kritik der ethischen Norm. S. 67—111.
Die ethischen Sätze nicht apriorisch. S. 67.
Relativität der Ethik: Die Ethik als Modeprodukt. S. 67—69.
Pragmatische Erklärung der Ethik. S. 69—73.
Die Ethik als Gesetzgeberbetrug. S. 69—71.
Restriktionen und Korrekturen. S. 71—73.
Andere Angriffe auf die Ethik. S. 73—75.
Unethische Grundlage des Ethischen. Praktische Unmöglichkeit seiner Durchführung.
Die Bienenfabelthese.
Die Bedingungen der Cultur: Die Ethik eine Gefahr. S. 75—104.
Formulierung der F. B.-These. S. 75.
Die These in der weiteren Fassung. S. 75—77.
Vorbereitung der These: Faktische Unsittlichkeit der Cultur. S. 77—80.
Beobachtungen. S. 78 f. Luxus. S. 79 f.
Die These:
a) Der Nutzen von Lastern. S. 80—86.
Förderung ökonomischer Güter. S. 80—82. Förderung allgemein cultureller Güter. S. 82 f.

Förderung sittlicher Güter. S. 83 f. Apologie des Luxus. S. 84—86.
b) Der Schaden von Tugenden. S. 86—104.
Schädigung ökonomischer Güter. S. 86 f.
Allgemein culturelle Schädigung. S. 87—104.
Christentum und Krieg (The Origin of Honour). S. 88—91.
Humanität in der Justiz (On the Frequent Executions at Tyburn). S. 91—97.
Volksbildung und Armenschulen (Essay on Charity). S. 97—101.
Die Sittlichkeitsfrage (A Modest Defence). S. 101—104.
Die Tendenz der Bienenfabel. S. 104—111.
Ablehnung einer bestimmten Tendenz. S. 104 f. Die grundlegende Beobachtung. S. 105 f. Verteidigung gegen den Vorwurf der unmoralischen Tendenz. S. 106. Retraktationen. S. 107. Hypothetischer Charakter der F.B.-These. S. 107—109. Zurückweisung angeblicher Consequenzen. S. 109 f. Das moralische Verdienst der F. B. S. 110 f.
Anhang: Der Ehrbegriff und die Ethik des honnête homme. S. 111—126.
Darstellung. S. 111—114.
Die Gesetze der Ehre und die Eigenschaften des gentleman. S. 112 f. Die Ehre beim weiblichen Geschlecht S. 114.
Zur Geschichte des Ehrbegriffs. S. 114—117.
Pragmatische Construktion der Entstehung des Ehrbegriffs, nach der F. B. S. 114 f. Nach dem Origin. S. 115. Culturgeschichtliche Betrachtung. S. 115 f. Die Wandlung im Ehrbegriff. S. 116 f.
Kritik. S. 117—126.
Moralistische Beurteilung. S. 117—123.
Indirekte Kritik: Der Gegensatz von Christentum und Ehre. S. 118—120.
Direkter Angriff: Ehre und Vernunft. S. 120; die psychologischen Wurzeln des Ehrbegriffs. S. 120 f. Die sittlichen Früchte. S. 122.
Culturhistorische Schätzung der Ehre. S. 123—126.
Kraft und Wirkungen des Ehrbegriffs. S. 123 f.
Der Ideal-Gentleman. S. 124—126.
II. **Gesellschaftstheorie.** S. 126—136.
Die Bedingungen der Entstehung der Cultur. S. 126—132.

Die Möglichkeit der Gesellschaft; die Frage der Soziabilität des Menschen. S. 126 f.
Der angebliche soziale Instinkt; Widerlegung der Gründe dafür. S. 127—129.
Die Gesellschaft als Produkt menschlicher Kunst. S. 129 f.
Die Gesellschaft als Produkt natürlicher Entwicklung. S. 130 f.
Die faktische Entwicklung der Gesellschaft. S. 132—134.
Der Ausgangspunkt; die Schwierigkeiten; die drei Stufen.
Naturstand und Cultur. S. 134—136.
Kritik der idealistischen Auffassung des Naturstands. S. 134 f.
Die Schätzung des Werts der Cultur. S. 135 f.

III. **Psychologie und Anthropologie.** S. 136—144.
Empirische Psychologie. S. 136—138.
Einzelne Beobachtungen. S. 136 f. Zur Völkerpsychologie und Culturgeschichte. S. 137 f.
Psychophysisches. S. 138—141.
Die Grenzen der mechanistischen Erklärung des Organismus. S. 138. Gegen die iatromathematische Schule. S. 138 f. Verhältnis des Psychischen und Physischen im Menschen. S. 139 f. Mensch und Tier. S. 140.
Die Sprache. S. 141—143.
Sprache nicht angeboren. S. 141. Entstehung der Sprache. S. 141 f. Die Schimpfnamen. S. 142. Ueber ästhetische Vergleichung einzelner Sprachen. S. 142 f.
Erkenntnistheoretisches. S. 143.
Ueber geistige Begabung und gesellschaftliche Stellung des weiblichen Geschlechts. S. 144.

IV. **Politik und Nationalökonomie.** S. 145—158.
Politik. S. 145—155.
Allgemeines. S. 145—148.
Politik als Kunst; Urteile über ihren Wert und Einfluss. S. 145—147. Politik und Moral. S. 147 f.
Einzelne Vorschläge und Urteile. S. 148—155.
Reformgedanken: zur Hebung der geistigen Cultur. S. 149 f.; zur Förderung der materiellen Cultur. S. 150 f. Mandeville's Parteistellung. S. 151 f. Beurteilung Ludwig's XIV. S. 153 f. Kritik Cromwell's. S. 154 f.
Nationalökonomie. S. 155—158.
Geld und Arbeit. S. 155 f. Handel. S. 156. Die nationalökonomischen Paradoxieen. S. 156—158.

V. **Religion und Theologie.** S. 158—190.
Standpunkt der Free Thoughts. S. 158 f.

Seite

Anwendung der Gedanken der Bienenfabel auf das religiöse Gebiet. S. 159—169.
Der Gegensatz von Christentum und Cultur. S. 159 f.
Die Einflusslosigkeit religiöser Ueberzeugung auf die sittliche Praxis. S. 160--164.
Der Gegensatz von Sittlichkeit und Religion beim Volk. (Der Atheismus keine Gefahr. S. 162.) S. 160—163. Erklärung des Gegensatzes. S. 162 f.
Die Motive der Religiosität des Menschen. S. 164—167.
Der praktische Wert der Religion vom staatsmännischen und sozialpolitischen Standpunkt. S. 167—169.
Mandeville's Theologie. S. 169—181.
Mandeville's theologischer Standpunkt. S. 169 f.
Mandeville's persönliche Stellung zur Religion. S. 170 bis 173.
Kritik des Gebets. S. 170 f. Kritik der anthropocentrischen Teleologie. S. 171—173.
Dogmatisches und Kritisches. S. 173—181.
Stellung zu einzelnen Dogmen. S. 173—175. Die Frage der religiösen Erkenntnisquellen. S. 175 f. Die Wunderfrage. S. 176. Kritisches gegen biblische Vorstellungen. S. 176 f.
Die Aufklärungstheologie in den Free Thoughts. S. 177—181.
Motive zur konfessionellen Versöhnung. S. 178. Forderung der staatlichen Tolerierung der Religionsmeinungen. S. 178—180. Die einfache Religion und die Reduktion der Dogmatik. S. 180 f.
Mandeville's Stellung zu Kirche und Klerus. S. 181—190.
Gegensatz Mandeville's zum Antiklerikalismus der Aufklärung. S. 181—184.
Aufnahme von antiklerikalen Gedanken. S. 184—190.
Sektenkritik an der Grosskirche. S. 184 f.
Aufklärungspolemik: Vorwürfe gegen den Klerus. S. 185—188.
Illustration an Exempeln aus der Kirchengeschichte. S. 188—190.
Anhang: Ueber Mandeville's persönliche Stimmung. S. 190 f.
Die Controverse 192—278
Die Gegner und ihre Schriften. S. 192—216.
W. Law. S. 192. J. Dennis. S. 193 f. R. Fiddes. S. 194 f. Th. Bluett. S. 195 f. W. Hendley. S. 196 f. A Conference about Whoring. S. 197. F. Hutcheson. S. 197 f. Hibernicus's Letters. S. 198. The True Meaning of the Fable

of the Bees. S. 198 f. J. Thorold. S. 199. S. Chandler. S. 200. A. Campbell und A. Innes. S. 200—202. W. Warburton. S. 202 f. Deism Revealed. S. 203. J. Brown. S. 203 f. G. Berkeley. S. 204. Some Remarks on the Minute Philosopher. S. 204—206. D. Hume. S. 206. A. Smith. S. 206 f. H. Fielding. S. 207. A. Pope. S. 208.

Französische Kritiker:

Voltaire. S. 208 f. J. J. Rousseau und D. Diderot. S. 209—212. Helvétius. S. 212.

Deutsche Kritiker;

H. S. Reimarus. S. 212 f. J. F. Jakobi. S. 213 f. Löscher. Colerus. S. 214. Reimmann. S. 215.

Recensionen in Zeitschriften. S. 215 f.

Die Gedanken der Controverse. S. 216—278.

Urteile über Tendenz und Bedeutung der Bienenfabel. S. 216—223. Beurteilung der Tendenz. S. 216—219. Replik auf Mandeville's Selbstverteidigung. S. 219—221. Urteile über den Wert und Gehalt von Mandeville's Gedanken. S. 221—223.

Formale und litterarische Kritik. S. 223—226.

Historische Kritik. S. 226—229.

Zur Ethik. S. 230—270.

Ethischer Massstab. S. 230—234.

Zur Kritik der Ethik:

a) Moralische Kritik des Menschen. S. 234—241.

Kritik der La Rochefoucauld'schen Methode. S. 234—238.

Kritik der Mandeville'schen Anthropologie. S. 238—241.

b) Zur Kritik der ethischen Norm. S. 241—270.

Ueber den Angriff auf den absoluten Charakter der Ethik. S. 241—244.

Ueber die pragmatische Erklärung der Ethik aus Gesetzgeber-Betrug. S. 244—249.

Ueber den Gegensatz von Ethik und Cultur. S. 249 bis 270. (Definition des Luxus. S. 249 f.)

Die Bienenfabelthese. S. 250—263.

Die gewöhnliche Auffassung und Bekämpfung der These. S. 251—253.

Exaktere Fassungen d. Problems. S. 253—257.

Hume's Polemik. S. 257—260.

Die deutschen Kritiker. S. 260—263.

Polemik gegen den Angriff auf die Armenschulen. S. 263—270.

Zur Gesellschaftstheorie. S. 270—272.

Zur Nationalökonomie. S. 272—275.

Zu Religion und Theologie. S. 275—278.

Seite

Geschichtliche Stellung und Bedeutung Mandeville's . . . 279—300

Einwirkungen auf Mandeville durch

Die antike Philosophie. S. 279. Baco. S. 279. Descartes. S. 279 f. Spinoza. S. 280. Locke. S. 280. Montaigne. S. 281. La Rochefoucauld. S. 281 f. P. Bayle. S. 282 f. Verhältnis zu den Deisten und Freidenkern. S. 283—286. Hobbes. S. 286 f. W. Temple. S. 287 f. Swift. S. 288. Shaftesbury. S. 288 f. Einfluss der allgemeinen Zeitverhältnisse. S. 289 f.

Bedeutung Mandeville's und seiner Gedanken. S. 291—300.

Mandeville ohne direkte Nachwirkung. S. 291 f.

Schicksal der Gedanken Mandeville's:

Der moralische Pessimismus. S. 292—294.

Die reaktionäre Politik. S. 294—296.

Der Bienenfabelgedanke. S. 296—300.

Berichtigungen.

S. 2, Z. 6 v. o. lies: Trenchard statt Frenchard.
S. 27, Z. 11 v. o. „ Αρετηλογια statt Αρητηλογια.
S. 29, Z. 18 v. u. „ J. F. Jacobi statt F. H. Jacobi.
S. 32, Z. 13 v. u. „ V. Löscher statt O. Löscher.
S. 117, Z. 16 v. o. „ Ludwigs XIV. statt Ludwigs XIII.
S. 123, Z. 4 u. 5 v. u. lies: nachleben statt nach leben.
S. 145, Z. 11 v. o. lies: vorzuführen statt vorzufühen.
S. 167, Z. 1 v. u. „ verfehlt statt verhehlt.

Leben und Persönlichkeit.

Die Quellen für Mandeville's persönliche Verhältnisse fliessen spärlich und trübe. Reste lebendiger Tradition über ihn, nach Leslie Stephen die einzigen, haben sich erhalten in Sir John Hawkins' Life of Johnson [1]) und in The Lounger's Commonplace Book. Schon diese Quellen sind wenig verlässlich. Besonders was Hawkins berichtet, beruht möglicherweise auf sehr zweifelhaftem Geschwätz.

Hawkins, der ihn mit Collins zu den Deisten zählt, während Morgan und Tindal „Ungläubige" sind, gibt folgende Daten (263 f.): Mandeville, mit dem Vornamen Bernard, ist geboren in Dordrecht und kam jung nach England. Das Land gefiel ihm, wie er in einer seiner Schriften sagt, so sehr, dass er seinen Wohnsitz hier aufschlug. Er lebte in obskuren Mietswohnungen in London als Arzt, konnte aber nie viel Praxis bekommen. Von seinem Discourse on Hypochondrical Affections habe Johnson oft mit Anerkennung gesprochen. In das London Journal und andere ähnliche Organe habe er öfters Artikel geschrieben zur Empfehlung des Genusses geistiger Getränke, schriftstellerische Leistungen, für die er sich von den Branntweinbrennern habe bezahlen lassen. Der Schwiegersohn eines solchen, ein Londoner Arzt, habe ihm gegenüber Mandeville als einen ordentlichen Menschen bezeichnet (a good sort of man), der zu seinen Bekannten gehört habe. Zugleich habe er behauptet — und Hawkins vermutet, dass er das von Mandeville habe —, es sei eine Thatsache, dass Kinder von Frauen, die Branntwein trinken, von der englischen Krankheit verschont bleiben. Mandeville soll grob und hochmütig aufgetreten sein, wo er es sich getrauen durfte, und doch war er der Schmeichler von einigen recht gewöhnlichen (vulgar) holländischen Kaufleuten, von denen er eine Pension bezog. Als Gewährsmann für dieses Urteil gibt er den Sekretär eines City-Notars (clerk of a city attorney) an, durch dessen Hände das Geld gegangen sei. Lord Macclesfield habe ihn, als er

1) The Life of Samuel Johnson L. L. D. by Sir John Hawkins, Knt. The second edition revised and corrected. London 1787.

noch Oberrichter war, viel in seinem Haus gehabt und habe sich gern mit ihm unterhalten. Er war es, der ihn einmal mit Addison zusammenbrachte. Mandeville, von seiner Lordschaft um sein Urteil über ihn gefragt, meinte, er sei ein Pfaffe in der Knotenperücke (a parson in a tye wig). Hawkins rechnet ihn zusammen mit Toland, Gordon, Frenchard, zu den antiklerikalen Geistern, die sich an den Hefen der Bangor-Controverse berauscht haben und vor denen Johnson immer gewarnt habe, da nach seiner Erfahrung Uebelwollen gegen die Geistlichkeit nie weit entfernt sei von Geringschätzung der Religion.

The Lounger's Common-Place Book [1]) vol. II, 306—308 bestätigt einen Teil dieser Mitteilungen und ergänzt sie, besonders was Mandeville's Beziehungen zu seinem Gönner, dem ersten Earl von Macclesfield betrifft. Er habe die Gesellschaft und die Weine des Lord's sehr genossen, an dessen Tafel er die erste Rolle gespielt habe und sagen durfte was er wollte. Seine Ausfälle nach Tisch waren witzig, das Dekorum wurde dabei freilich nicht immer gewahrt. Meistens musste in der Unterhaltung Dr. Radcliffe (s. p. 22 u. a. a. O.) mit seinem Hochmut und seinem launischen Wesen herhalten und ein Hauptvergnügen sei es gewesen, einen Pfaffen zu ärgern (to put a parson in a passion). Der Kanzler habe seine Gesellschaft sehr gern gehabt, sein Humor habe ihm gefallen und obwohl er so that, als ob er den Ton etwas mässigen wollte, so habe er mit seiner ironischen Art die Sache doch eher gesteigert und schliesslich allemal selbst in das Gelächter auf Kosten des Pfarrers mit eingestimmt. Der Verfasser kannte den Sohn eines Geistlichen, der ihm sagte, dass sein Vater seine Pfründe dem Umstand verdankte, dass er sich einige Jahre lang in diesem Kreise habe aufziehen lassen. Der Peer habe auch von des Doktors ärztlicher Kunst Gebrauch gemacht, indem er ihn, wenn ein Ragout auf den Tisch kam, fragte: Ist das gesund? Worauf des Doktors regelmässige Antwort war: Bekommt es Ew. Lordschaft und essen Sie es gern? Ja? Dann essen Sie mässig und es muss gesund sein. Auch er berichtet, dass Mandeville den ausgezeichneten und hochachtbaren Herrn Addison einen parson in a tye wig zu heissen pflegte und er erzählt, was zu diesem Diktum die Veranlassung gegeben hatte. Mandeville habe in Addison's Gegenwart einen Geistlichen durch sein grobes indezentes Gerede beleidigt; darauf habe ihn Addison zurechtgewiesen und ihm gesagt, sein Name sage schon genug von seinem Charakter: Mandevil — a devil of a man, ein Teufelsmensch. Im übrigen weiss er von ihm, dass er

1) The Lounger's Common-Place Book or Miscellaneous Collections The third edition in three volumes. London 1805. Verfasser ist Jeremiah Whitaker Newman.

einen ziemlichen Appetit entwickelt habe, — nur die häufigen Fragen des Peers veranlassten Pausen in dem üppigen Schmausen des Doktors —, sowie dass er groben sinnlichen Genüssen hingegeben gewesen sei. Diesem letzteren Umstand schreibt der Verfasser es zu, dass er in seinem Buch die Thatsache, dass Laster Elend im Gefolge hat, so wenig betont habe. Das hätte sich nicht wohl gereimt mit seinem Privatleben, das, wie er sich wohl bewusst war, nichts weniger als korrekt war.

Eine Spur von Mandeville findet sich ferner in Franklin's Memoiren [1]) (I, 33) (s. L. Stephen's Artikel Mandeville im Gen. Dict. of Nat. Biog.). Bei seinem ersten Aufenthalt in England 1725—26 hatte der damals etwa zwanzigjährige Franklin in Palmers Druckerei Wollaston's Naturreligion zu setzen. Das bringt ihn auf den Gedanken, eine eigene kleine Schrift zu verfassen und gleich zu drucken. Er gibt ihr den Titel: A dissertation on liberty and necessity, pleasure and pain. Diese Schrift fällt zufällig dem Wundarzt Lyons in die Hände, dem Verfasser von The Infallibility of Human Judgment, er sucht Franklin auf, besucht ihn oft, führt ihn zum pale-ale house in — Lane, Cheapside und stellt ihn auch dem Dr. Mandeville, dem Verfasser der Bienenfabel vor, „der einen Club dort hatte, dessen Seele er war, wie er denn ein sehr witziger (most facetious) unterhaltender Gesellschafter war“.

Unter die Ueberbleibsel lebendiger Tradition dürfen vielleicht auch noch einige Bemerkungen einer Kritik von John Brown's Essays on the Characteristics gerechnet werden, die in Gentleman's Magazine 1751 (vol. 21, pag. 298) erschien, wo Mandeville in folgender Weise mit dem edlen Verfasser der Characteristics kontrastiert wird: Der Verfasser der Bienenfabel war kein Heiliger in seinem Wandel und kein Eremit in seiner Diät, ausserordentlich empfänglich für alle gröberen materiellen Genüsse, unfähig aller Zartheit des Gefühls, der Phantasie, der Leidenschaft und jedes feineren Geschmacks in ästhetischen oder ethischen Fragen.

Eine Manuskriptnotiz in einem Exemplar der Edinburgher Ausgabe der Bienenfabel, das sich im Besitz des British Museum befindet, lautet: „Mandeville lebte viel in Holland, er drückte sich im Englischen unelegant, aber mit Kraft aus; seine Ideen hätten einen natürlicheren Fluss im Holländischen. Er war praktischer Arzt, nicht ohne Erfolg und gehörte einem Freidenker-Club in London an, wo nicht bloss freie Forschung, sondern auch indezente und frivole (indecorous and prophane) Unterhaltung nur zu sehr gepflegt wurde“.

1) Memoirs of the Life and Writings of Benjamin Franklin. London 1818.

Eine Anspielung auf Mandeville's persönliche Verhältnisse und dann eine gewisse Bestätigung der Notiz von Hawkins (s. p. 1) könnte vielleicht in Hutcheson gefunden werden (Rem. 72): Wie Schade, dass der feine Herr nicht alle seine Sachen gereimt geschrieben hat, wie seine Fabel selbst; dann wäre des Verfassers Schlachthaus und Schnapsschenke (slaughterhouse und gin shop) vielleicht so berühmt geworden wie die Cyklopenhöhle oder Circe's Sitz. Die Notiz wird aber wohl eher auf gewisse Stellen der F. B. (I, 86 ff. und I, 196 ff.) bezogen werden müssen.

Eine Andeutung, die auf längeren Aufenthalt Mandeville's auf katholischem Gebiet deuten könnte, findet sich in einem Artikel der Edinburgh Review vom November 1810 (vol. 17). Es heisst dort, seine Haltung gegen die ärmeren Classen wäre verständlich, wenn er in einem Kloster gelebt hätte. Aber er lebte in der Welt der Squire und Pfarrer, der Patrone und Poeten, der reichen Witwen von Stand und der Aerzte, zu welch' letzterer Classe er selbst gehörte; er war geboren im Land der Bürgermeister und verbrachte einen grossen Teil seines Lebens in einem Land der Bischöfe, Priester (priests) und Diakone. Mit dem letzteren Land könnte aber auch wieder England gemeint sein.

Gentleman's Magazine (Jahrgang 1733) bringt Mandeville's Tod unter den Todesanzeigen: 21. Januar 1733 Dr. Mandeville, Verfasser der Bienenfabel und anderer Stücke. Ein im Besitz der Bodleian in Oxford befindliches Exemplar einer Miscellany Poems betitelten Sammlung poetischer Stücke, in dem sich auch Mandeville's Fables (s. p. 11) befinden, enthält die wohl von Malone herrührende Manuskriptnotiz: Dr. B. Mandville died at Hackney Jany. 1733—4.

Die Bibliothèque Britannique (Jahrg. 1733; Tom. I, 244 f.) bringt unter ihren litterarischen Neuigkeiten aus London, dass Mr. Mandeville geboren zu Dordrecht, Arzt, Verfasser der Bienenfabel, der Pensées Libres und einiger anderer Stücke am 19. Januar ungefähr 63 Jahre alt gestorben sei. Wenige Monate vor seinem Tod habe er seine Untersuchungen über den Ursprung der Ehre und seine kritischen Bemerkungen über Dr. Berkeley's Buch herausgegeben. „Man sagt, dass es ein Mann war, der lebte, wie er schrieb; wenn die Anklage begründet ist, wird sein Name der deistischen Partei nicht viel Ehre machen." Es folgt darauf die Todesanzeige des vielberufenen (fameux) Woolston, der „im selben Monat der Natur seinen Tribut zahlte."

Nach den „Kurzen Nachrichten von denen Büchern und deren Urhebern in der Stollischen Bibliothek" 9. Teil 1740 ist Mandeville am 19. Januar 1733 zu London „in seinem grossen Stuffenjahr" mit Tod

abgegangen. Da das „grosse Stuffenjahr“ das 63ste ist, so müsste er 1670 geboren sein, was mit den unten gegebenen Daten über seine Bildungslaufbahn wohl stimmen würde.

Die Recension von Bluett's Gegenschrift gegen Mandeville in den Neuen Zeitungen von Gelehrten Sachen 1725 (nach Bibl. Angl. Tom. XIII) enthält den Satz p. 849: „In der Widerlegung findet man tausend spizige Reden wider die Republik Holland, und weil dieser Medikus endlich Schutz bei den Staatsministern oder den Directoribus der Indianischen Compagnie gefunden, so sollte man meinen, es werde die Regierung darein verwickelt.“ — Wahrscheinlich beruht die Notiz nicht auf einer besonderen Information über eine Protektion, die Mandeville genossen hätte; es wird wohl nur die Thatsache zu Grunde liegen, dass Mandeville von der Regierung unbehelligt blieb.

Mandeville's eigene Schriften ergeben auch eine geringe Ausbeute für die biographischen Fragen. Wenn man der Titelaufschrift der Disputatio Philosophica und Disputatio Medica (s. p. 9 f.) folgen darf, so wäre er nicht in Dordrecht, wie Hawkins und die Bibl. Brit. angiebt, sondern in Rotterdam geboren. Mit dem Rotter.-Bat. könnte aber auch nur der damalige elterliche Wohnort bezeichnet sein. Nach den Widmungen der beiden Disputationen war sein Vater Michael de Mandeville Arzt in Rotterdam, sein Grossvater Dr. Bernard Verhaar „consul reipublicae Schoonhoviensis“.

Die genannten Schriften und seine Oratio Scholastica ergaben folgende Daten über seine Bildungslaufbahn. Im Oktober 1685 tritt er aus der Erasmischen Schule zu Rotterdam aus, um auf die Universität Leyden überzugehen, am 23. März 1689 hält er seine philosophische Disputation de brutorum operationibus, am 30. März 1691 seine medizinische Disputation mit einer Dissertation de chylosi vitiata zur Erlangung des Doktorgrades. — Aus dem dialogisch angelegten Treatise of the Hypochondriack and Hysterick Diseases darf beigezogen werden, was der Unterredner Philopirio über sich selbst sagt. Denn in der Vorrede zur ersten Auflage sagt er ausdrücklich: „Ich habe in diesen Dialogen dasselbe gethan, was Seneca that in seiner Octavia, und mich selbst auf die Bühne gebracht. Nur hat er seinen Namen beibehalten und ich habe den meinen geändert in Philopirio, Liebhaber der Erfahrung. Was von ihm gesagt ist, das sage ich von mir aus“ (XI). Und pag. XII entschuldigt er sich noch ausdrücklich, dass er zwei- oder dreimal auf seine Privatverhältnisse mehr eingegangen sei, als in einer Schrift von weniger ungezwungener Haltung angänglich gewesen wäre. Diese Bemerkungen hat er in den späteren Auflagen nicht mehr wiederholt, aber auch da werden ausdrücklich nur die zwei

anderen Unterredner Misomedon und Philotheca als fingierte Personen angegeben und Philopirio führt die Dissertation de chylosi vitiata mit genauer Bestimmung und Datierung als sein Werk ein, so dass über die beabsichtigte Identifizierung kein Zweifel bestehen kann (132). Es ist jedenfalls diese Schrift, der Hawkins seine Notiz über Mandeville's Uebersiedlung nach England entnommen hat. In der Vorrede (XIII) sagt Mandeville von Philopirio, er sei ein Fremder und Arzt, er sei, nachdem er seine Studien vollendet und promoviert habe, nach London herübergekommen, um die Sprache zu erlernen. Die Sprache habe ihm Freude gemacht und inzwischen habe ihm auch das Land und die Landesart zugesagt, so dass er nun schon viele Jahre in England sei und voraussichtlich auch seine Tage hier beschliessen werde. Auch eine andere Bemerkung von Hawkins, — dass er als Arzt wenig Praxis gehabt habe — findet im Treatise ihre Bestätigung. Misomedon sagt zu Philopirio — übrigens, was bemerkenswert ist, noch nicht in der ersten Auflage — dass er mit seinen Ueberzeugungen und seiner Methode möglichst einfacher Arzneien und möglichster Ersetzung der Arzneien durch Diät und körperliche Bewegung, nie grosse Praxis bekommen werde (351). Die Apotheker sind, wie es nach dem Treatise scheint, aus eben diesem Grund und weil er seine Arzneien selbst verkaufte, nicht gut auf ihn zu sprechen gewesen (304, s. auch erste Aufl. den Abschnitt: Why Philopirio administers his own medicines). Dagegen ist seine Propaganda für den Genuss geistiger Getränke, von der Hawkins berichtet, wenig wahrscheinlich, wenn man bedenkt, dass er in diesem, doch mit seinem Namen gezeichneten Treatise den Gefahren des Trunks einen eigenen Abschnitt gewidmet hat (365 ff. cf. dazu auch F.B. I, 86 ff.). Wir haben uns, sagt er u. a., durch zu häufigen Genuss um die diätetischen Vorteile gebracht, die der Wein, der von Natur ein stärkendes Mittel (cordial) sein sollte, uns bieten könnte (372 f.). Einigen weiteren Aufschluss über Berufs- und Familienverhältnisse giebt p. 44 (3. Aufl.) und p. 40 (1. Aufl.). Die hypochondrischen und hysterischen Zustände habe er als seine Spezialität gewählt. In der ersten Auflage wird dem noch beigefügt: er sei darauf hingewiesen gewesen schon a teneris und sei darein eingeleitet worden durch die langjährige Erfahrung eines Vaters, der als er starb, über 38 Jahre hindurch Arzt gewesen war in zwei volkreichen Städten. In der Vorrede sind sie genannt als Amsterdam und Rotterdam. In der letzteren Stadt habe er in hoher Achtung über 30 Jahre gelebt und sei den grössten Teil dieser Zeit hindurch mehr gesucht gewesen in den besseren Familien, als irgend ein anderer Arzt, wie jedermann wissen müsse, der dort gelebt habe vor 1692. Das anzuzweifeln, des-

wegen weil sein Vater ja doch nicht über die Grenzen seines Landes hinaus bekannt geworden sei, sei nicht recht; so sei es eben bei einem Arzt, der nicht schrifstellerisch thätig sei. Beachtenswert, zugleich ein Dementi für Hawkins' Notiz (s. o.), ist Pref. XIV (1. Aufl., später nicht wiederholt): Er hätte sich nicht geniert, die Vorrede von seinem Wohnhaus aus zu datieren, wenn er seinen ständigen Aufenthalt in der Stadt hätte. „Aber da ich mit meiner Familie ausserhalb der Stadt lebe, so verweise ich den Leser an den Buchhändler, bei dem er erfahren kann, wo ich wohne". So ist er also wohl verheiratet gewesen. — Ueber seine Methode in der ärztlichen Praxis kann uns Philopirio einige Auskunft geben, der sagt (344): Ich lasse mir Zeit, die Klagen der Patienten anzuhören, denn nicht zwei Fälle sind einander ganz gleich. Ich erkundige mich nach ihrer Lebensweise und nach ihrem Geschmack; denn ich will der Natur nachhelfen, nicht ihr in den Weg treten. Geheimmittel habe ich keines. Erwähnt mag auch noch werden, dass er bekannte, von Mathematik nicht eben viel zu verstehen und zu seinem Bedauern nicht viel behalten zu haben von dem Unterricht seines Lehrers, der ihn seinerzeit zu schnell durch den Euklid gejagt habe (172). Dass er Paris und Rom gesehen hat, machen Stellen im Treatise (98 f.) und in The Origin of Honour wahrscheinlich.

Eine interessante Selbstcharakteristik Mandevilles haben wir in dem, was Philopirio 351 f. von sich sagt; das Inhaltsverzeichnis gibt es als „Philopirio's schwache Seiten (frailties)": „Eine zu grosse Geschäftslast konnte ich nie aushalten, ich hasse grossen Anlauf und ich fühle mich nicht wohl, wenn man mir nicht Zeit lässt. Ich bin von Natur langsam und könnte ebenso wenig ein Dutzend Patienten an einem Tag bedienen, als fliegen. Ich muss Ihnen gestehen, ich bin ein wenig selbstsüchtig und es ist mir nun einmal Bedürfnis, auch meinem eigenen Vergnügen und meiner Unterhaltung nachzugehen, überhaupt auch für mich zu sorgen und nicht bloss für andere. Ich bewundere die gemeinnützigen Menschen, welche sich im Geschäft schinden von früh morgens bis spät in die Nacht und die jeden Zoll von ihrem Selbst ihrem Beruf opfern; aber ich habe nie die Kraft gehabt, es ihnen nachzuthun; nicht dass ich gerne faul wäre, aber ich will beschäftigt sein so wie es mir passt. Wenn jemand zwei Drittel der Zeit, die er wach ist, an andere weggibt, so meine ich, hat er ein Recht auf den Rest für sich selbst."

Ein Porträt von Mandeville scheint nicht zu existieren. Das dürftige und unsichere Notizenmaterial macht es uns natürlich unmöglich, uns ein Lebensbild Mandeville's zu entwerfen. Wir sind, wenn wir ihn genauer kennen lernen wollen, ganz an seine Schriften gewiesen.

Schriften Mandeville's.

Die erste gedruckte Arbeit Mandeville's ist eine Schulrede, von der 2 Exemplare sich im Besitz des British Museum befinden. Der Titel lautet:

Bernardi à Mandeville De Medicina Oratio Scholastica, publicè habita cum è scholâ Erasmianâ ad Academiam promoveretur. Oct. 1685. Rotterodami. Typis Regneri Leers 1685. (4°. pp. 16.)

Die Anrede, mit der die oratio oder die oratiuncula, wie er sie selbst nennt, überschrieben ist, lautet: „Optime parens, charissime ave, dilecte avuncule, amplissimi ac reverendi D.D., Scholae Erasmianae curatores, D. rector, caeterique praeceptores omni observantia in perpetuum colendi, quotquot porro adestis auditores humanissimi et vos commilitones mei!"

Er will in dieser Rede von der Medizin sagen quae non excessura captum adolescentuli, diligentius eam consideranti, in mentem venere. Zunächst wird die Bedeutung der Medizin als einer notwendigen Wissenschaft, die im Rang sofort nach der Philosophie kommt, in der Natur des Menschen, der aus Leib und Seele besteht, begründet. Es wird eine Definition von ihr gegeben. Ihr Zweck ist nicht bloss, die Krankheit zu heilen, sondern auch die Gesundheit zu erhalten. Im übrigen besteht sie wesentlich in der Kenntnis der Krankheiten und der Heilmittel. Grundlegend ist für den Betrieb der Medizin ein Studium des Körpers und seiner Teile mit ihren verschiedenen Funktionen, er setzt aber auch Kenntnis der Philosophie im engeren Sinn, der Physik und der Metaphysik voraus. Für die Praxis der Medizin ist die tägliche Beobachtung und Erfahrung das Wichtigste. Dann wird der Wert dieser Wissenschaft gebührend hervorgehoben; ohne Medizin kann niemand leben; ein gesunder Leib ist etwas sehr Nötiges, ohne ihn liegt auch die divinae particula aurae kraftlos am Boden. — Damit erscheint zum ersten Mal ein Begriff und Ausdruck, der, hier noch ganz bona fide gebraucht, Mandeville später oft zum Widerspruch und Spott gereizt haben muss, da wir ihm nur noch in ironischen Wendungen begegnen. Zum Schluss

werden in einer Peroration die Tadler der Medizin vorgenommen, die satirici, comici, mimi, sanniones, astrologi; aber man lasse sich nur nicht irre machen, man denke doch an die wunderbaren Erfolge der Medizin! Mit einer Aufforderung zum fleissigen Studium dieser scientia admirabilis schliesst er.

Die zweite Arbeit, die wir von ihm haben, ist eine Dissertation philosophischen Inhalts, 4 Jahre später ebenfalls im Druck veröffentlicht. Es ist die:

Disputatio Philosophica De Brutorum Operationibus quam annuente summo numine sub Praesidio Clarissimi Acutissimique Viri D. Burcheri de Volder, Medicinae et Philosophiae Doctoris hujusque ut et Matheseos in Illustri Academia Lugd. Batav. Professoris Ordinarii Publice defendendam assumit Bernardus de Mandeville Rotter.-Bat. ad diem 23 Mart. loco horisque solitis, ante meridiem. Lugduni Batavorum, apud Abrahamum Elzevier, Academiae Typograph. 1689. (4° pp. 12.)

Die Dedikation lautet: Doctissimo ac Reverendo Viro Do. Michaëli de Mandeville, apud Rotterodamenses Artis Medicae practico expertissimo, patri suo semper colendo ut et Amplissimo, integerrimoque Viro Do. Bernardo Verhaar, reipublicae Schoonhoviensis Consuli spectatissimo gravissimo, avo suo plurimum honorando nec non Do. Burchero de Volder Eruditissimo et celeberrimo Philosopho Medicinae et Philosophiae Doctori, hujusque facultatis, ut et Matheseos in Illustri Academia Lugd. Batav. Professori acutissimo, dissertissimo, Praesidi suo omni honore prosequendo se et hasce theses offert B. de Mandeville, Auctor et Resp.

Die Schrift trägt die Cartesianische Betrachtung der Tiere als Maschinen vor. Zunächst werden die Argumente widerlegt, die für ein Denkvermögen der Tiere angeführt werden: so, die Hinweise auf beobachtete Züge tierischer Intelligenz, hier begegnet uns schon der Bienenstaat — es ist nichts Menschenähnliches an ihm; unsere Vergleichungen sind so willkürlich wie die Namen, die wir den Schachfiguren geben; die Aehnlichkeit der Sinnesorgane mit den menschlichen beweist nichts für ein geistiges Element. Dann werden die verschiedenen philosophischen Lehrmeinungen aufgezählt, welche sich für eine Seele der Tiere aussprechen, die des Plato, Pythagoras, Thales; Hobbes' Meinung, der mit den Genannten darin übereinstimmt, dass er den Tieren dieselbe Denkkraft zuschreibt wie den Menschen, der aber von einer körperlichen Seele redet, wird als neu, absurd und gottlos verurteilt, ebenso wird Gassendus abgelehnt mit seiner subtil-körperlichen, flammengleichen Seele. Die Position der Peripatetiker die ein principium substantiale cogitationis bei den Tieren annehmen, ihnen aber

die rationale unsterbliche Seele nicht zugestehen, ist unhaltbar. Mit dem Denken ist die Rationalität und Unsterblichkeit gegeben, wie man aus ihren eigenen Beispielen und Argumenten und aus der wahren Idee von Gott und seinen Dekreten beweisen kann. Das Ergebnis ist, dass wegen des notwendig festzuhaltenden Unterschieds von Mensch und Tier das Denkvermögen den Tieren nicht zugestanden werden kann; viele ihrer Lebensfunktionen können jetzt schon ganz gut mechanisch erklärt werden; der noch nicht erklärte Rest ist doch kein Gegenbeweis, denn die Tierkörper sind eben noch viel kompliziertere Maschinen, als die wunderbaren durch menschliche Kunst hergestellten Automaten. Die angeschlossenen Corollarien sind:

1) Investigandi veritatem utilis est dubitatio. 2) Cogito ergo sum optimum principium. 3) Deus non agit indifferens. 4) Praeter cogitationem et extensionem nulla datur substantia. 5) Brutis cogitatio absque rationalitate tribui nequit. 6) Ex eo quod realiter à brutis distinguimur optime concludimus illa non cogitare. 7) Vacuum non datur. 8) Quies est aeque realis ac motus.

Die dritte Schrift Mandevilles ist seine medizinische Doktordissertation, wie die eben besprochene im Besitz des British Museum. Der Titel lautet:

Disputatio Medica Inauguralis de Chylosi Vitiata quam annuente divina gratia ex auctoritate Magnifici Rectoris D. Wolferdi Senguerdii L. A. M. Phil. et J. U. Doct. illiusque in Illustri Academia Lugd.-Bat. Profess. ordinarii, celeberrimi etc. nec non Amplissimi Senatûs Academici Consensu et Almae Facultatis Medicae Decreto pro gradu doctoratus summisque in Medicina Honoribus ac Privilegiis rite et legitime consequendis Publico examini subjicit Bernardus de Mandeville, Rotter.-Bat. ad diem 30. Mart. hora locoque solitis Lugduni Batavorum, apud Abrahamum Elzevier Academiae Typograph. 1691 (4° pp. 10).

Die Widmung lautet: Doctissimo expertissimoque viro D. D. Michaëli de Mandeville M. D. apud Roterodamenses practico felicissimo, parenti meo ad aras filiali amore prosequendo ut et Illustri admodum facundissimoque viro D. D. Sebastiano Schepers J. U. D. Civitatis Roterodamensis Syndico et a Secretis dignissimo propter amorem erga me, semper colendo. Se et hasce theses inaugurales D. D. D. Bernardus de Mandeville Auctor et respondens.

Die Arbeit enthält 21 Thesen über das Thema der Verdauungsstörung. Zunächst wird die Verdauung selbst besprochen. Die Ansicht der Alten, dass Wärme die Ursache der Verdauung sei, wird bekämpft. Dagegen spricht die Verdauung der Fische, die ohne Wärme vor sich geht, die Tatsache, dass von einzelnen Tieren sehr harte Gegenstände

wie Knochen und Glas verdaut werden, wobei die Wärme nicht Ursache sein kann, die Erscheinung des Fiebers mit der behinderten Verdauung bei gesteigerter Wärme und der fames canina mit beschleunigter Verdauung und gleichbleibender Wärme. Ursache ist vielmehr die fermentatio. Das Ferment besteht teils aus dem chylus, teils aus den Animalgeistern. Die Bildung des Ferments wird besprochen. Es kann nicht aus der Milz in den Magen kommen, denn die Canäle sind nicht nachzuweisen. Die Arten der Verdauungsstörungen werden aufgezählt mit ihren Ursachen. Er nennt zuerst die Verschlechterung des Magenferments, die dann eintritt, wenn es nicht flüchtig genug ist, und wenn in Folge perverser peristaltischer Bewegung die Milz ins ventriculum übertritt. Sodann kann die Ursache sein die Nahrung, in zu reichlicher Menge oder in zu grosser Manichfaltigkeit genossen; übermässiges Trinken löst das Ferment auf. Der Appetit ist für die Frage der Speisenwahl der beste Ratgeber. Es folgen einige Bemerkungen über die Prognose und Diagnose der Krankheit und ihre Heilung mit Arzneirecepten.

Unter den angeschlossenen Corollarien beziehen sich 6 auf das Thema der Dissertation, die 4te lautet: dicere . . . dari facultatem concoctricem aeque ridiculum est ac dari qualitates occultas. Die 3 letzten philosophischen lauten: Calor est effectum modus. Quies est aeque realis ac motus. Bruta non sentiunt.

Die erste nachweisbare Schrift Mandeville's in englischer Sprache ist vom Jahr 1703.

Some Fables after the Easie and Familiar Method of Monsieur de la Fontaine. London. Printed in the year 1703 (4°).

Das Exemplar der Bodleian trägt auf dem Titel die Manuskriptnotiz: By Bernard Mandeville M. D. Author of the Fable of the Bees. Ein Drucker ist auf dem Titelblatt nicht angegeben; doch folgen hinten Bücheranzeigen von Richard Wellington at the Delphin and Crown at the West-end of St. Paul's Church-Yard. Die Autorschaft Mandeville's ist ausser Zweifel gesetzt durch ein anderes im British Museum befindliches Exemplar, das, sonst inhaltlich genau mit dem Exemplar der Bodleian übereinstimmend, den veränderten Titel trägt: Aesop Dress'd; or a collection of Fables writ in familiar verse by B. Mandeville M. D. London. Sold at Lock's Head adjoining to Ludgate. Price one Shilling (8° pp. 75).

Die Vorrede verbreitet sich ironisch über Vorreden im Allgemeinen, ganz ähnlich wie später die Vorrede zu Virgin Unmasked. Vorreden sind so unerlässlich wie das Titelblatt, wenn man auch gar nichts weiter zu sagen hat; ja man ist genötigt hier als Eingang eine Art

Triumphbogen von Gelehrsamkeit und Witz zu errichten, sollte man auch seinen ganzen Bedarf beim Pfarrer des Kirchspiels holen müssen. So sieht manche Vorrede aus wie feine Filigranarbeit über der Thür eines leeren Salons. Zwei der Fabeln seien von seiner Erfindung. Er glaubt aber, dass sie die schlechtesten im Pack sind. Der Leser soll sie herausfinden. Man möge diese Sachen lesen in den Stunden, in denen er sie schrieb, d. h. wenn man sonst nichts zu thun hat. — Die Stücke sind mit Ausnahme der Fabel: „Der Ritter und der Landmann" und einer Fischfabel Uebersetzungen von Lafontaineschen Fabeln, deren formelle Feinheit bei der Uebertragung in Mandeville's Englisch ziemlich gelitten hat.

Auf die Fabeln folgt: Typhon: or The Wars Between the Gods and Giants: A Burlesque Poem. In Imitation of the Comical Mons. Scarron London: Printed for J. Pers, at the Swan and S. Illidge at the Rose and Crown in Little-Britain and sold by J. Nutt, near Stationer's Hall 1704. Price One Shilling (4°. Ded., Pref., pp. 47).

Das anonyme Gedicht, dessen Widmung to the Serenissime the Numerous Society of F-ls (= fools) in London and Westminster mit B. M. unterzeichnet ist wird in Lowndes Bibliographer's Manual Mandeville zugeschrieben. Ton und Stil der Dedikationsepistel und der Vorrede, zusammen mit der Unterschrifts-Chiffre und der auf vorangegangene Fabeln anspielenden Notiz der Vorrede geben dieser Angabe der Bibliographie, deren Gründe mir nicht bekannt sind, einen ausserordentlich hohen Grad von Wahrscheinlichkeit.

Wenn der sehr humoristische Herr Scarron, heisst es in der Widmung, seine Gedichte dem Hündchen seiner Schwester gewidmet hat und ein anderer Komiker den Affen einer Dame zum Patron bat, so sucht er jemand, der mehr ist als ein Affe und doch weniger als eine vernünftige Creatur und das sind „Ihre Durchlauchtigsten Tollheiten, deren Lob vor mehr als 200 Jahren ein berühmter Mann zu seinem Thema gewählt hat . . ." Einige Latitudinarier werden fragen, warum er sich mit seiner Widmung auf die engen Grenzen der Stadt beschränkt habe, andere werden ihn tadeln, weil er eine so grosse Gesellschaft sich ausersehen habe In der der Widmungsepistel folgenden Vorrede sagt er: „Ich beschenkte Sie vor einiger Zeit mit einem Gericht Fabeln aber wie Wel-ton sagt, sie giengen ihnen hinunter wie Häckerling. Doch, wer nun Schuld sein mag, wie ich sagte — wenn sie Ihnen nicht gefallen, so sollen sie verschont sein. Ich hielt mein Wort; denn ich habe seither nicht mehr Fabeln gemacht, als ich Kirchen gebaut habe." Nun bringt er „ein Ragout von Göttern und Riesen u. s. w. à la française;" er hat noch vier Gänge im Vorrat.

Das Gedicht selbst ist im Stil von Scarron's travestirtem Virgil geschrieben. Sein Versmass ist das des Hudibras, an den es auch im Ton erinnert. Er besingt nicht den abgebrannten frommen Burschen, der so berühmt wurde, weil er den Papa getragen, auch ihn nicht, der im Schlaf eine Rippe verlor und sterben musste, weil er von einem Aepfelchen gekostet, auch nicht seine Dame oder sonst jemand von denen, die B-t[1]) in Prosa travestiert hat, noch den Spitzbuben, den der alte blinde Leiermann zum Helden gemacht hat, sondern den fürchterlichen Typhon mit der Schlangenperücke. In diesem Ton wird von dem Mahl der Giganten berichtet — es war noch die schlimme Zeit wo es noch keine Reformer gab unter dem Banner heiliger durstbekämpfender Moral, wo man noch nichts wusste von diesen Champions der Nüchternheit, wo Durst löschen noch kein Verbrechen war. Es folgt die Kegelpartie der Riesen, die Szene im Olymp als der gereizte Typhon die Kegel hinaufwirft und die Sendung Merkurs zu Typhon, wobei das Gedicht abbricht.

Das nächste Jahr 1705 bringt „Grumbling Hive“ das Bienenfabelgedicht, über das unten bei der Besprechung der Fable of the Bees, die aus ihm herausgewachsen ist, zu berichten sein wird. Vier Jahre nachher folgt

The Virgin Unmask'd: or female dialogues betwixt an Elderly Maiden Lady and her Niece, or several Diverting Discourses on Love Marriage Memoirs and Morals etc. of the Times. London, Printed and are to be Sold by J. Morphew, near Stationers-Hall. J. Woodward in Thread-needle-street. 1709 (8°).

Auf dem Titelblatt der zweiten Ausgabe folgt nach . . . Times. The second edition By Bernard Mandeville, Author of the Fable of the Bees. London: Printed and sold by G. Strahan at the Golden Ball in Cornhill, W. Mears at the Lamb without Temple-Bar; and J. Stagg in Westminster Hall. 1724. Price four Shillings (8°. Pref; Contents; pp. 200).

Ein anderes Exemplar im Besitz des British Museum, ebenfalls zweite Auflage, hat eine andere Verlags- und Druckjahrangabe: London: Printed and Sold by A. Bettesworth and C. Hitch at the Red Lion in Paternoster Row. 1731 (8°).

Das Titelblatt einer vierten Auflage in 12° hat nach . . Times:

1) Gemeint ist Thomas Burnet, Master of the Charterhouse, Verfasser des 1692 erschienenen, in der früheren deistischen Controverse viel berufenen Buchs: Archaeologiae Philosophicae sive doctrina antiqua de rerum originibus, wo Gen. 1 allegorisch erklärt und eine humoristische Darstellung des Gesprächs Evas und der Schlange gegeben war.

The fourth Edition. By Bernard Mandeville, Author of the Fable of the Bees. London. Printed for J. Cooper in Paternoster Row 1742. Price 2 s. 6 d.

Die Auflagen (2) und (4) zeigen verglichen mit Auflage (1) eine leichte unbedeutende Aenderung am Schluss der Vorrede, sonst stimmen sie wörtlich. überein.

In der Vorrede, die mit B. M. unterzeichnet ist, spricht er sich gegen Vorreden im Allgemeinen aus — bei ihm steht das, was er dem Publikum zu sagen hat im Buch — und besonders gegen Vorreden, wie sie der Brauch sind, wo man nie sagt, dass man für den Profit oder für den Ruhm schreibt, wo man sich für gelehrter ausgibt als man ist, Fehler bekennt, die Vorzüge sind, und nur das Wohl des Lesers im Auge hat, was eine abscheuliche Lüge ist. Er habe in der Vorrede, zu der ihn der Buchhändler gedrängt habe, die Fehler seines Buchs angeben wollen, wie der Drucker das Druckfehlerverzeichnis beigibt. Aber der irdisch gesinnte Mensch, der Buchhändler, habe es ihm nicht gestattet und gemeint, ob er denn seinem Buch selber den Garaus machen wolle. Er rechtfertigt sich dann im Voraus gegen einige Anstösse, die man inhaltlich nehmen könnte, die dialogische Form, die er gewählt habe, bringe mit sich, dass manches vorgetragen werden müsse, was ihm nicht als seine Meinung imputiert werden dürfe. Die zwei Unterrednerinnen sind Lucinde, eine Feindin des Ehestands und des männlichen Geschlechts und ihre naive Nichte Antonia. In den moralisch wie logisch sehr leicht geschürzten Unterredungen kommt zur Sprache in Dialog I: Der Massstab der Beurteilung des Anständigen und Unanständigen in der Tracht, in Dialog II: Liebe und Ehe. Er ist zugleich die Vorbereitung für eine Dialog III—V umfassende Geschichte von der unglücklichen Ehe Aurelia's, die Lucinde erzählt, um ihre Nichte einen Blick hinter die Culissen vermeintlichen Eheglücks thun zu lassen. Das Leitmotiv der mit viel Reflexionen in Mandeville's Art unterbrochenen Erzählung, die etwas an den realistischen Roman des englischen 18. Jahrhunderts, besonders an Smollet erinnert, ist, wie wirkliche Liebe eines weiblichen Wesens durch die schnöde Behandlung des schändlichen Gatten in ihr Gegenteil verkehrt wird und nur Elend zum Lohn hat. Mandeville hat in der Vorrede als seine Absicht angegeben, junge Damen auf das Gefährliche des Ehestands aufmerksam zu machen; er habe deswegen einer Gegnerin der Ehe das Wort geben müssen, er selbst sei es nicht. Auch damit wird noch nicht recht klar, wie das Ganze mit dem sonstigen Gedankensystem Mandeville's zusammenhängt. Man könnte die Geschichte allenfalls auffassen als eine Illustration für einen gewissen Pessimis-

mus der realistischen Lebensauffassung, wenn man sie nicht lieber als blossen Unterhaltungsstoff betrachten will. In Dialog VI kommen die verschiedenen „drawbacks“ des Ehestands zur Sprache. Dann wird zu politischen Gesprächen übergegangen. Dialog VII handelt von den Bedingungen für politische Urteilsfähigkeit und gibt eine Apologie Ludwigs XIV. gegenüber englischen Vorurteilen. Dialog VIII ist eine Fortführung dieses Themas mit einigen Bemerkungen über Völkerpsychologie. In Dialog IX erzählt Lucinde wieder, um Antonia zu warnen, eine Ehegeschichte, die Leonoren's, die Verleitung einer trefflichen Ehefrau durch einen raffinierten Verführer. Indem diese Geschichte die Schwäche auch der reinsten weiblichen Tugend zeigen soll, so würde sie mehr als die obige mit Mandeville's sonstigen Gedanken übereinstimmen. Da es übrigens nur ihre edlen Eigenschaften sind, die Leonore zu Fall bringen, so werden im Leser eher die Gefühle des tragischen Mitleids als die der Menschenverachtung erregt. Die Geschichte bricht unvollendet ab und mit ihr das Buch. In der Vorrede wird versprochen, dass sie fortgeführt werden werde, was aber wahrscheinlich nicht geschehen ist. Es folgt im Abstand von 2 Jahren:

A Treatise of The Hypochondriack and Hysterick Passions, Vulgarly call'd the Hypo in Men and Vapours in Women; In which the Symptoms, Causes, and Cure of these Diseases are set forth after a Method entirely new. The whole interspers'd with Instructive Discourses On The Real Art of Pysick itself; and Entertaining Remarks on the Modern Practice of Physicians and Apothecaries: Very useful to all that have the Misfortune to stand in need of either, in Three Dialogues. By B. de Mandeville M. D. Scire Potestates Herbarum usumque medendi maluit mutas agitare inglorius artes. Aeneid. Lib. XII. London Printed and Sold by Dryden Leach, in Elliot's Court, in the Little-Old-Baily and W. Taylor at the Ship in Pater-Noster-Row 1711 (8° pp. 280).

Die zweite Ausgabe von 1715, die der ersten vollständig gleich ist, hat nur eine kleine Veränderung in der Verlagsangabe:

. . . . The Second Edition. Printed by Dryden Leach in Elliot's Court, in the Little-Old-Baily and Sold by Charles Rivington at the Bible and Crown, near the Chapter-House in St. Paul's Church-Yard 1715.

Streichungen und Vermehrungen weist die 3. Auflage auf, die auch das Titelblatt vereinfacht:

A Treatise of the Hypochondriack and Hysterick Diseases. In Three Dialogues By B. Mandeville M. D. Scire Potestates Herbarum

usumque medendi maluit mutas agitare inglorius artes. Aeneid. Lib. XII. The third edition. London. Printed for J. Tonson in the Strand 1730 (8⁰ Pref. XXII, pp. 380). Ein mit dieser Ausgabe sonst wörtlich übereinstimmendes, im Besitz des British Museum befindliches Exemplar der Schrift zeigt nur auf dem Titelblatt die Aenderung, dass es statt The Third Edition heisst The Second Edition Corrected and Enlarged by the Author.

Die Vorrede gibt Auskunft über die polemische Tendenz des Treatise, der sich gegen die raisonnierenden Aerzte wendet — es ist speziell die Richtung der mathematisch mechanischen Medizin gemeint — und verwahrt sich gegen eine persönliche Applikation der allgemein gehaltenen satirischen Gedanken. Man darf nicht auf den Meridian von London allein beziehen, was überall anwendbar ist. Die im Titel angegebenen Krankheiten habe er Jahre lang zu seinem besonderen Studium gemacht. (Philopirio im Dialog sagt dasselbe.) Die Schrift sei übrigens mehr für Kranke, als für Collegen bestimmt. Es folgt die Charakteristik der Dialogfiguren, des Hypochonders Misomedon, der als „Hypo" ausser den Aerzten auch die Apotheker hasst, des Arztes Philopirio und der Frau des Misomedon, der Polytheca. — Im ersten Dialog gibt Misomedon die etwas weitläufige Geschichte seiner Krankheit und seiner Behandlung durch die Aerzte von dem ersten, einem Galenisten, an bis zum letzten, den er verabschiedet hat, um durch eigenes Studium der Medizin sein eigener Arzt zu werden. Er ist nun bei der Ansicht angekommen, dass Medizin nicht verlässlicher ist, als Astrologie. Philopirio setzt ihm den Unterschied auseinander zwischen der Kunst der Medizin und der Praxis der Mediziner. Die letztere hat ihre sicheren Regeln. Man kann sich das praktische Studium im übelriechenden Krankenzimmer ersparen. Man zeige sich als Gelehrten; man mache ein Gedicht, wenn es kein gutes gibt, sollte es wenigstens lang sein, oder auch eine lateinische Rede oder eine Uebersetzung. Man heirate in eine gute Familie und mache sich wohl daran bei einigen Apothekern. Oder kann man auch Parteimann werden — Whig oder Tory gilt da ganz gleich. — Auch durch Trinken kann man einige Praxis gewinnen, wobei gut ist, wenn man dafür sorgt, dass man hie und da aus der Gesellschaft zur Praxis bei Patienten abgerufen wird. Vor allen Dingen aber lasse man seinem Hut keine Ruhe! Nach einem philosophischen Exkurs über das Problem der Seele in ihrem Verhältnis zum Körper wird die medizinische Methode der Empiriker, die auf Beobachtung und Praxis sich gründet, als das Richtige der falschen rationalen Medizin gegenübergestellt, die im Hypothesenmachen die Kunst des Arztes sieht. Von Galenus,

der, wo er beobachtet, allerdings ganz brauchbar ist, stammt die Meinung, dass die Medizin eine rationale Kunst sei. Das Innere eines menschlichen Körpers hat er nie gesehen und das Sitzen am Krankenbett hat ihm nicht gefallen. Aber Medizin lässt sich praktisch nicht vom Studierzimmer aus studieren und ärztliche Geschicklichkeit ist nicht mitteilbar. Philopirio empfiehlt die fremden Universitäten, wo die Professoren ihre Schüler in den Hospitälern unterrichten. — Der zweite Dialog behandelt abwechselnd Fragen spezieller medizinischer Natur, wie Verdauung und ihre Ursachen, Verdauungsferment, die hypochondrischen Zustände und ihre Ursachen (er führt da z. T. das in der Doktordissertation schon Behandelte weiter), dann aber auch Fragen mehr allgemeiner Art. Er wendet sich gegen das stark in Aufnahme kommende Vorurteil, als ob von den Naturwissenschaften (natural philosophy), die so grosse Fortschritte gemacht haben, auch die praktische Medizin unmittelbare Förderung erfahren könne. So ist gegenwärtig das Buch- und Hypothesenmachen Mode unter den Aerzten. Das ist keine grosse Kunst. Man füllt sein Buch mit den Hypothesen seiner Vorgänger, wobei man den Vorteil hat, dass unter diesen immer schon der Vorhergehende durch den Folgenden kritisiert worden ist und fügt nun als die eigene Ansicht noch eine neue bei, die noch von niemand kritisiert wurde. Dabei machen es die Mediziner den Commentatoren nach, die das Leichtverständliche sehr gründlich behandeln und am Schwierigen gewandt vorübergehen. Unter anderem wird auch der philosophische Exkurs vom ersten Dialog über Leib und Seele wieder aufgenommen, wobei diesmal besonders Wesen und Funktion der Lebensgeister besprochen wird. Spezieller wird die Frage des Nutzens, den das mathematische Studium für den Mediziner hat, behandelt. Philopirio würde einem jungen Mediziner besonders ein Studium des Menschen und viel Verkehr in der eleganten Welt anraten. — Dialog III geht endlich etwas genauer auf das im Titel angekündigte Thema ein, behandelt besonders die Ursachen der Hysterie bei Frauen und gibt Diätregeln. Proviso bei der Diät ist, dass der Patient sie mag. Der Magen ist das Gewissen des Körpers, doch wenn dieses Gewissen allzu skrupulös wird, dann mag man beim Arzt sich Rats erholen; denn auch das leibliche Gewissen, wie das geistliche kann irreführen. Misomedon macht einen leidenschaftlichen Ausfall gegen die Apotheker, in dem diesen gesagt wird, sie seien nicht als Gentlemen erzogen, ihre Lateinkenntnis sei nicht weit her, sie holen sie meist aus dem im Laden geschickt verborgenen Diktionnaire, sie gehören zum Mittelschlag unter den shopkeepern. Der edelmütige Philopirio nimmt sich, nachdem das Stärkste gesagt ist, der hart An-

gefochtenen an und meint unparteiisch, dass sie in England wenigstens ebenso gut seien wie im Ausland. Am Schluss fällt er auch einmal in Shaftesburys Stil und apostrophiert den Schlaf: „O Sleep, thou perverse and foolish mistress to mankind!"

Auf den Treatise folgt im nächsten Jahr:

Wishes To A Godson with other Miscellany poems by B. M. London: Printed for J. Baker, at the Black-boy in Pater-Noster-Row 1712. Price 6 d. (8° pp. 38.)

Diese kleine im Besitz des British Museum befindliche Gedichtsammlung ist zwar, meines Wissens, nirgends Mandeville zugeschrieben, muss ihm aber angehören, wenn er der Verfasser von Typhon ist, da sie mehrere Stücke enthält, die als bestimmt für ein zweites Buch von Typhor (sic) oder den Krieg zwischen den Göttern und Riesen eingeführt werden. Auch innere Gründe machen die Autorschaft Mandeville's sehr wahrscheinlich. Das erste Stück, das Glückwunschgedicht auf den Geburtstag seines einjährigen Pathenkinds Th-d-re H-d-son (p. 3 ff.), spricht mit Behagen und Brutalität Wünsche aus von einem Cynismus, der auf den Kreis, aus dem derartiges hervorging und für den es berechnet war, ein schlimmes Licht wirft. Nach vier anderen wenig originellen Gedichten der niederen erotischen Gattung kommt eines, das erwähnt werden mag, da es seinen Gegenstand der deistischen Controverse in ihrem ersten Stadium entnimmt: A letter to Mr. Asgil writ at Colchester. Er verbreitet sich satirisch über Asgils Theorie [1], die ihm recht wohlgefällt (Indeed I'm almost of your church); er würde auch gern in Gesellschaft seines lieben Leibs zum Himmel gehen. Nun ist ja allerdings, wie die Toleranzakte zeigt, die Meinung der Nation, dass der Wege zum Himmel viele sind. Merkwürdig ist dabei immerhin, dass obwohl manche recht pressiert erscheinen, wenige zu schnell in den Himmel kommen wollen. Aber diesen Weg mit Asgil's Kutsche kann sicherlich kein Parlament und keine Regierung erlauben. Nun werden die fatalen kriminalistischen Consequenzen der Neuerung aufgezählt. Bei einem Mord heisst es nun: er ist in den Himmel gegangen. Widerlegt's doch, bitte! Das kann nicht ange-

1) Gemeint ist die von John Asgill in seinem Pamphlet: Death not obligatory upon Christians (1699) verfochtene Theorie, dass auf Grund der Genugthuungsleistung Christi die Christen der Notwendigkeit des Sterbens überhoben seien. Er hiess daher the translated Asgill, da er den Anspruch machte, to be translated without dying. Die Frage, ob Asgill bona fide geschrieben hat, oder als Spötter ist nicht ganz geklärt. Er wurde für seine Ketzerei 1703 bezw. 1707 aus dem irischen und dann auch aus dem englischen Parlament ausgestossen.

zeigt sein, dass auch unsere Körper sich ins Jenseits begeben, wofern wir nicht etwa alle miteinander gehen. Die Nachträge zu Typhon (24—35) bieten nichts Bemerkenswertes. Mandeville'schen Geist hat das kurze Gedicht on honour (36). Die Ehre wird gezeichnet als verführerische Zauberin, in deren Dienst ihre alles andere vergessenden Verehrer sich ihre Glieder zerbrechen lassen, wofür sie als einziges Zeichen ihrer Achtung ein Certifikat bekommen, dass sie zerbrochen sind, was man dann „in der Geschichte fortleben" heisst. Die Grausame ist immer noch Jungfrau, denn niemand liess sie bei sich ein, dem sie nicht erst den Schädel eingeschlagen. — Den Schluss des Büchleins bilden einige lateinische Spottreime auf die Heirat eines alten Asthmatikers.

Im Jahr 1714 erscheint endlich das „The Grumbling Hive" wieder aufnehmende und kommentierende Hauptwerk Mandeville's, die Bienenfabel, unter dem Titel:

The Fable Of The Bees: or, Private Vices Publick Benefits. Containing Several Discourses, to demonstrate, That Human frailties, during the degeneracy of Mankind, may be turn'd to the Advantage of the Civil Society, and made to supply the Place of Moral Virtues. — Lux e Tenebris — London: Printed for J. Roberts, near the Oxford Arms in Warwick-Lane 1714 (12° pp. 228).

Die zweite erweiterte Auflage ist vom Jahr 1723 und trägt den Titel:

The Fable of the Bees: Or, Private Vices, Publick Benefits. The Second Edition, Enlarged with many Additions. As also An Essay on Charity and Charity-Schools. And a Search into The Nature of Society. London. Printed for Edmund Parker at the Bible and Crown in Lombard-Street 1723 (8° pp. 428).

Um einige Anhänge vermehrt ist die 3. im folgenden Jahr erschienene Auflage mit dem Titel:

The Fable of the Bees: Or, Private Vices, Publick Benefits. With an essay on Charity and Charity-Schools. And A Search into the Nature of Society. The third edition. To which is added A Vindication of the Book from the Aspersions contain'd in a Presentment of the Grand-Jury of Middlesex and an abusive Letter to Lord C. London. Printed for J. Tonson, at Shakespear's Head overagainst Katherine-Street in the Strand. 1724 (8° pp. 477).

Die 4. Auflage, die mir nicht vorgelegen hat, ist nach Goldbach [1]) vom Jahr 1725 und ein unveränderter Abdruck der dritten.

1) Bernard de Mandeville's Bienenfabel. Inauguraldissertation von Paul Goldbach aus Harzburg. Halle 1886.

Das letztere gilt auch von der 5. im Jahr 1728 erschienenen Auflage.

Ebenso ist ein Abdruck die 6., nur im Format sich unterscheidende, ebenfalls bei J. Tonson erschienene, Duodezausgabe von 1729, (pp. 348).

Gewöhnlich wird als die 6. Ausgabe eine andere bezeichnet vom Jahr 1732, so von Mandeville selbst in A Letter to Dion (7); er redet von der dritten, vierten, fünften und dann dieser „letzten Ausgabe von 1732". Nach Goldbach weicht sie hinsichtlich der Orthographie und Interpunktion mehrfach von den früheren ab. Der von ihm abgedruckte Titel ist, von der Ausgaben- und Jahreszahl abgesehen, vollständig identisch mit dem der 3. Auflage.

Im Jahr 1729 erschien ein 2. Band der Bienenfabel. Da ich kein Exemplar dieser Ausgabe eingesehen habe, so gebe ich den Titel nach der zweiten Auflage vom Jahr 1733:

The Fable of the Bees. Part II. By the Author of the First. Opinionum enim Commenta delet dies; Naturae judicia confirmat. Cicero de Nat. Deor. Lib. 2. The Second Edition. London. Printed: and Sold by J. Roberts in Warwick-Lane 1733. (pp. XXX und 432).

Weiter haben mir vorgelegen: Die 9. Auflage, welche die zwei Bände zusammennimmt.

The Fable . . . The ninth Edition. I und II. Edinburgh. Printed for W. Gray and W. Peter. Sold at their shop in the Parliament Close 1755 (12°).

Sodann eine ebenfalls in Edinburgh erschienene Auflage vom Jahr 1772, die keine Auflagenzahl angibt. Das Motto aus Cicero ist schon auf dem Titel des ersten Bandes, der ausdrücklich bezeichnet ist als Volume First. Auf dem Titelblatt des zweiten steht dann statt Part II. Volume Second:

The Fable Edinburgh. Printed for J. Wood and sold by the Booksellers in Great Britain and Ireland 1772 (12°).

Die letzte Ausgabe von 1806 hat die zwei Teile in einen Band zusammengebunden, hat auf dem Titelblatt des ersten Bands „to which is added" geändert in „also". Auf dem Titelblatt des zweiten Teils fehlt: by the Author of the First und die Verlegerangabe: The Fable London Published by T. Ostell, Ave Maria Lane and Mandellane Son, Edinburgh (8°).

In Goldbachs Verzeichnis findet sich noch eine 7., in London erschienene, aus zwei gleichzeitigen Bänden bestehende Auflage von 1734, sowie eine weitere ohne Angabe des Druckorts und der Ausgabenzahl von 1795.

Danach wären, wenn man noch eine 8. Auflage zwischen der 7. und 9. ansetzt, im Ganzen 12, oder wenn man den Doppelgänger von der 6. mitrechnet, 13 Auflagen zu zählen.

Inhalt der Bienenfabel: Pars I besteht aus der Vorrede, die Erklärungen gibt über die Tendenz der Fabel unter Abwehr irriger Auffassungen und auf welche die Inhaltsangabe (The Contents) folgt, sodann aus der poetischen Fabel selbst: (The Grumbling Hive) mit einem Nachwort (The Moral).

Der Inhalt des Fabelgedichts ist bekannt. Es schildert einen Bienenstock, der aller Annehmlichkeiten einer reichen und mächtigen Gesellschaft sich erfreut, in dem aber auch alle Ungerechtigkeiten und Laster im Schwange gehen. Unter diesem Gesichtspunkt werden die einzelnen Lebensgebiete durchgegangen, das industrielle Leben, die 3 Fakultäten, das Militär, das politische Treiben. Wenn man nun genau zusieht, so sind die herrschenden Laster nicht nur kein Schaden, sondern geradezu eine Quelle des öffentlichen Wohlstands. Die verblendeten Bienen sind aber mit ihrem Los nicht zufrieden, sondern belästigen Jupiter mit ihrem fortwährenden Schreien und Betteln um Ehrlichkeit im Staat. Dieser gewährt ihnen endlich in seinem Zorn ihre Bitte. Nun aber welch' eine Wendung! Da alles Unmoralische auf einmal verschwindet, so kann die Göttin der Justiz mit allen ihren Dienern abziehen, man braucht weniger Aerzte, Theologen, Staatsbeamte, Militär. Mit dem Luxus gehen die Gewerbe und der Handel, die ihm dienen, ein. Da Millionen ihr Brot verlieren, so mindert sich Volkszahl und Macht des Staats. Nur mühsam und mit schweren Opfern können sich die Bienen ihrer mächtigen Feinde erwehren und endlich entschliessen sie sich, in einen hohlen Baum zu fliegen, gesegnet mit Zufriedenheit und Ehrlichkeit. Die Moral ist: Weg mit den Klagen! Ein grosser Schwarm kann nicht zugleich ein ehrlicher sein, ein mächtiger Staat ohne Laster, ein goldenes Zeitalter der Ehrlichkeit, in dem man nicht auf Eicheln als Nahrung sich beschränkt, ist ein utopisches Hirngespinst.

Es folgt eine Untersuchung „über den Ursprung moralischer Tugend" (Origin of moral virtue), die mehr gibt als der Titel verspricht, nemlich verflochten mit dem angekündigten Thema eine Theorie der Gesellschaftsbildung und in der Folge eine psychologische Analyse der Tugendmotive. Sodann die Remarks, mit Buchstaben von A—Y bezeichnete Bemerkungen, die dem Gang der Fabel folgend, ohne nach irgend welchen sachlichen Gesichtspunkten geordnet zu sein, einzelne Urteile und Begriffe der Fabel näher ausführen und erläutern.

Der „essay über die Armenschulen", der mit der 2. Auflage hinzu-

kam, beginnt mit einer Begriffsbestimmung von charity, durch welche diese Tugend von ihren verfälschten Nachbildungen unterschieden und gegen die Eigenschaft des Mitleids abgegrenzt werden soll. Nach einem Ausfall auf Dr. Radcliffe und seine Stiftungen tritt der essay ein in die Polemik gegen die Armenschulen; die dafür geltend gemachten Gründe werden widerlegt, die Motive der Bewegung aufgedeckt, die Gründe gegen die Sache vorgebracht und endlich positive Gegenvorschläge für Reformen auf verschiedenen Gebieten und allerlei Kulturarbeiten in Anregung gebracht. — Die „Untersuchung über die Natur der Gesellschaft“, wie der genannte essay ein Zusatz zur F.B. von der 2. Auflage ab, ist der Bekämpfung Shaftesburys gewidmet und will im Gegensatz zu dessen System die Faktoren, welche in Wirklichkeit die Gesellschaft konstituieren, aufzeigen. Zu diesem Zweck wird die Möglichkeit eines festen ethischen Massstabs untersucht, die Stimmung und das Lebensideal der Shaftesbury'schen Philosophie kritisiert, die Motive und Bedingungen der Formation und des Bestands der Gesellschaft besprochen.

Von der 3. Auflage wird in der F.B. als Zusatz mitgeführt „die Rechtfertigung des Buchs gegen die Verunglimpfung in der Anklageschrift der grossen Jury von Middlesex und in dem an Lord C. adressierten Schmähbrief“, der mit Theophilus Philobritannicus unterzeichnet im London Journal erschienen war. Das Presentment und der Brief werden zuerst im Wortlaut gegeben. Das Presentment weist zunächst hin auf das bedrohliche Anwachsen der antireligiösen Literatur. Fast jede Woche erscheinen Bücher gegen unsere h. Religion, um den Unglauben zu verbreiten und die Grundlagen der Regierung S. Majestät zu untergraben. Wenn kaum erst die Nation Gott gedankt hat für die Verschonung mit einer Seuche[1], die unsere Nachbarn traf, wie herausfordernd müssen da solche Gottlosigkeiten sein. Fünf Punkte werden namhaft gemacht und Klage darüber geführt: 1. Dass die h. Dreieinigkeit angegriffen und der Arianismus eingeführt wird. 2. Dass die Vorsehung geläugnet und ein Fatum an die Stelle gesetzt wird. 3. Dass über die Geistlichkeit raisonniert wird. 4. Dass die Universitäten und aller christliche Jugendunterricht verschrieen wird. 5. Dass durch elende Kunstgriffe Religion und Tugend als schädlich, Laster als notwendig und nützlich hingestellt werden. Ja selbst die Bordelle haben ihre Verteidiger gefunden. Das alles hat den Zweck, die Nation moralisch zu verderben. Daher werden ange-

1) Gemeint ist nach einer Note der französischen Uebersetzung eine grosse Pest in Marseille.

zeigt der Herausgeber der Fable of the Bees 2nd edition 1723, sowie der des Wochenblatts The British Journal [1]), in dem die Nummern 26, 35, 36, 39 inkriminiert werden.

Auf den Schmähbrief lässt Mandeville einen Abdruck seiner im London Journal vom 10. August 1723 gegebenen Antwort folgen, in der er eine Erklärung seines Hauptgedankens gibt, auf einige angefochtene Punkte eingeht und sich über den Zweck seiner Schrift ausspricht. Nach Mandeville's eigener Angabe in A Letter to Dion (6 f.) kam die Vindication zuerst in einer Zeitung heraus, wurde dann in einem Six penny pamphlet zusammen mit dem ersten Presentment der Grand Jury und dem abusive letter veröffentlicht, wobei Format und Typen so gewählt wurden, dass sie mit der damaligen letzten, der zweiten, Ausgabe gut als ein Ganzes zusammengebunden werden konnte. Von der 3. an bilde sie nun einen Bestandteil des Buchs.

In der Vorrede zum zweiten Teil gibt er nach einigen historischen Notizen über die Schicksale der Fabel und des ersten Teils als Zweck des zweiten an, einige dunkle und nur flüchtig angedeutete Punkte des ersten Teils aufzuklären. Da er ein grosser Liebhaber von Einfachheit sei und seine Phantasie nicht besonders fruchtbar, so möge man das kahle, wenig elegante Aeussere des Buchs und das leere Titelblatt entschuldigen. Die Dialogform wählt er, um berühmten Mustern zu folgen, (er nennt u. a. Plato, Cicero, Lucian) obwohl sie meist unloyal gehandhabt werde. Er habe sich die Art, wie Gassendus seine Ansichten dialogisch entwickelt habe, zum Vorbild genommen. Er gibt nun eine Charakteristik seiner Dialogaktoren, deren Namen absichtlich keine Bedeutung haben, da die andeutenden Namen, vor allem der ewig siegreiche Kämpe Philalethes das Publikum allmählich degoutieren; es hat keinen Spass mehr dabei, wenn es im Voraus weiss, wie die Sache ausgeht; dann schliesst er eine Schilderung der eleganten Welt an, da die Unterredner Personen von Stande sind. Horatio, der eine von ihnen, ist der Normal Gentleman, antiklerikal, Anhänger Shaftesbury's, und darum ein Gegner der Bienenfabelgedanken, Cleomenes ist im Grund Mandeville selbst oder wenigstens Mandeville, so wie er sich für diese Controverse zu geben für gut findet (vgl. w. u.). Er hat Verdacht gegen die Aufrichtigkeit der Menschen, die Reichtum, Macht und Ehre wollen, natürlich nur um andern Gutes zu thun und die bei allem dem so gute Christen sind; er muss

1) In dieser Zeitung waren Artikel erschienen von einem mit dem Pseudonym Cato zeichnenden extrem Whiggistischen, antiklerikalen Journalisten, der Mandeville's Angriff auf die Armenschulen sekundiert hatte.

überhaupt in seiner Person den Gedanken des Gegensatzes von Christentum und Kultur verkörpern. Dazu kommt noch im ersten Dialog eine Unterrednerin Fulvia, mit unbedeutender Rolle. Für Cleomenes, sagt er, bin ich verantwortlich, für Horatio, wenn dieser etwas Libertinistisches vorbringt, nicht; er sieht allerdings voraus, dass man ihm derartiges als seine Meinung imputieren werde, ohne der Erwiderungen des Cleomenes Erwähnung zu thun. — Uebrigens geschieht ihm damit manchmal auch kein allzugrosses Unrecht, da wo die Erwiderung fehlt oder gar zu absichtlich schwach ausgefallen ist. Denn wenn er im Allgemeinen auch die Rollen im Sinn des Kampfes für und wider Shaftesbury loyal durchführt, so schliesst das nicht aus, dass er sich manchmal des Horatio bedient, um unter dieser Deckung denjenigen negativen Tendenzen, die er mit Shaftesbury gemein hat, Ausdruck zu geben.

Dialog I ist eine Art Vorpostengefecht. Die Methode des Cleomenes ist hier, Horatio das Unnatürliche zu zeigen, das sich bei konsequenter Anwendung der optimistischen Anschauung seines Systems auf das wirkliche Leben ergibt. In Dialog II wird das von Horatio vertretene Lebensideal gezeichnet, psychologisch analysiert und ethische Kritik daran geübt. In Dialog III geht Cleomenes nach Darlegung seines Standpunkts dazu über, von seinen Prinzipien aus die geschichtliche Entstehung der gesellschaftlichen Cultur, die Horatio's Lebensideal entspricht, zu erklären. Dialog IV nimmt nach einem Exkurs über Fragen der philosophischen Anthropologie das Problem der Soziabilität des Menschen in Angriff. Dialog V behandelt die geschichtliche Genesis der Gesellschaft nach ihren Entwicklungsstufen mit Exkursen über die psychologischen Wurzeln der Religion, über Charakter und Begründung der ethischen Begriffe, über die anthropocentrische Weltanschauung und das Theodizeeproblem. Dialog VI führt die Entwicklung der Gesellschaftsbildung fort bis zur Construktion des Staats und der staatlichen Regierung. Uebrigens wird der Gang der Diskussion in diesem Dialog noch mehr als im vorhergehenden unterbrochen durch eingestreute Bemerkungen, so: über Theorie der Sprachgeschichte, über Anthropologisches, z. B. den Unterschied von Angeborenem und Erworbenem im Menschen, über theologische und philosophische Zeitkontroversen; auch mehr und mehr durch Repetition schon verhandelter Punkte. Das Ganze schliesst mit einer Gegenüberstellung des Shaftesbury'schen und des Mandeville'schen Standpunkts.

Die Zusätze zu den Remarks von der 2. Auflage an bestehen in einer Erweiterung von Remark C p. 57—74 über Modesty und Remark G p. 82—92 über Diebstahl und über geistige Getränke; in der neu eingeschobenen Remark N p. 139—156 über den Neid, sowie über

die Ingredienzien der Eifersucht, Hoffnung und Liebe im speziellen, endlich Remark T p. 249—267 über die geschäftigen Künste der Frauen, die die Männer zur Verschwendung reizen, über den wahren Charakter der Bienenfabelthese, die gegen Verdächtigungen in Schutz genommen wird, und über die konventionelle Lüge. Auch Remark Y erhält noch einen Zusatz, in dem die Anschauung des Verfassers über den Luxus präcisiert und verteidigt wird.

Es mögen nun einige Daten über die Entstehung, die Wirkungen und die Geschichte der Bienenfabel sich anreihen, und zwar zunächst Mandeville's eigene Angaben darüber.

Die wichtigste Notiz steht in der Vorrede zum ersten Teil der F. B.: The following fable, in which what I have said, is set forth at large, was printed above eight years ago in a Six penny Pamphlet, call'd the Grumbling Hive: or Knaves turn'd Honest and being soon after Pyrated, cry'd about in the Streets in a Halfpenny Sheet. Dazu die Fussnote in den späteren Ausgaben: this was wrote in 1714 [1]).

Der von Mandeville selbst als hoch bezeichnete Preis des Buchs war 5 shilling. Die erste Ausgabe von 1714 sei gar nicht beachtet worden (never carpt at or publicly taken notice of), dagegen sei dann die zweite von 1723 heftig angegriffen worden wegen der Polemik gegen die Armenschulen (F. I. 473). Von den verschiedensten Seiten habe sich das Geschrei gegen die F. B. erhoben. Die Kanzel und die Presse haben sich dagegen erklärt; die Presse ohne Unterschied der Parteidifferenz, denn so verschieden die Journalisten ihrer Parteistellung nach sein mögen, sie alle leben vom Skandal und wollen dem Publikum in seinen feststehenden Vorurteilen nun einmal nicht widersprechen. Die Geistlichkeit habe sich gegen ihn erhoben, weil über sie in der F. B. Dinge gesagt worden seien, die nicht gut zu widerlegen seien. Kaum gebe es ein Buch, gegen das soviel gepredigt worden sei. Er will selbst Geistliche mit grosser Wärme dagegen predigen gehört haben, die gestanden haben, dass sie das Buch nicht gelesen hätten. Auch die grand juries gehen ja nur nach dem Zeugnis von anderen und dem allgemeinen Gerücht. Er ist zwar nicht ganz unempfindlich

1) Ein Exemplar des Nachdrucks, das 4 Seiten umfassende „Halfpenny-sheet“ befindet sich im Besitz des British Museum und stimmt wörtlich überein mit dem in das Buch aufgenommenen Text der Fabel. Es trägt am Schluss den gedruckten Vermerk: Printed in the Year 1705. Danach wäre die allgemein recipierte, wohl aus den 8 Jahren, von denen die Notiz in der Pref. redet, erschlossene Jahreszahl 1706, die auch noch Goldbach beibehält, zu korrigieren und 1705 als Erscheinungsjahr der F. B. im engeren Sinn anzusetzen.

gegen die Massregelung des Herausgebers, denn sie ist eine Censur für den Verfasser, die als eine nicht leicht wegzuwischende Schande gilt. In weniger als 14 Tagen kann ein Buch auf diese Weise infam gemacht werden über das ganze Reich hin. Doch sagt er, das Presentment habe dem Absatz seines Buchs nur genützt, wie denn heutzutage das die ungeschickteste Methode sei, um ein Buch tot zu machen. In der Pref. zu F. II sagt er, er habe einmal eine Liste seiner Gegner aufsetzen wollen, da sie aber nur gross seien der Zahl nach, so hätte man ihm das als Eitelkeit auslegen können. Er sei von seinen Kritikern mehr geschmäht, als gelesen worden. Kein einziges Argument sei anders widerlegt worden als durch Deklamation. Und doch sollte man, sagt er gegen Berkeley, wenn man nicht das Ganze gelesen habe, nicht so schulmeisterlich sein in seiner Kritik. Freilich, fügt er ironisch bei, wenn das London Journal und der Craftsman, wenn ganz entgegengesetzte Parteien über ein Buch herfallen, dann braucht man es ja nicht mehr zu lesen, um es zu tadeln, sowenig man nach Ostindien reisen muss, um zu konstatieren, dass es dort heiss ist (L. 1—9; 21; 29f.).

Was sein Verhalten der Kritik gegenüber betrifft, so sagt er, habe er Schweigen für das Richtige gehalten, da man nichts von Belang gegen ihn vorgebracht habe. Dass er die Kritik nicht unterdrücken wolle, sehe man aus dem Appendix, den er dem ersten Teil der F.B. seit der dritten Ausgabe beigegeben habe (s. p. 22 f.). Auch habe er vor 2 Jahren (er schreibt das 1728) eine Verteidigung der F.B. gegen den Vorwurf der Sittengefährlichkeit aufgesetzt. Seine Freunde haben einen grossen Teil seiner Apologie eingesehen, er habe aber seine Gründe, sie vorläufig nicht zu veröffentlichen. Jener Vorwurf sei der einzige Punkt, der für ihn Interesse habe. Die Kritik der Sprache und des Stils lasse ihn ganz gleichgiltig (F. II Pref.). In L. sagt er über diesen Punkt: Ueber den literarischen Wert seines Buches wolle er nicht reden, da doch die meisten Schriftsteller von ihren Produkten eine günstigere Meinung hegen, als sie wert seien. Uebrigens gehen in diesem Punkt die Ansichten des Herrn Dennis (s. u.) und die eines hochwürdigen Herrn Geistlichen (gemeint ist Fiddes, s. u.) weit auseinander. F. I, 467 f. weist er mit einiger Genugthuung darauf hin, dass sein Buch ungeachtet der Mängel seines ungleichmässigen Stils, der oft hoch und rhetorisch, oft nieder und trivial sei, Männern von hochachtbarem Charakter wohlgefallen habe. — Ueber die Vermehrung der F.B. durch Pars II sagt er: Wenn er einen zweiten Teil seines Werks veröffentliche, ehe er die Kritiker des ersten widerlegt habe, so möge das auffallen; aber wenn die Kritiker ihn kritisieren dürfen, so habe er das Recht, darnach zu sehen, ob sie die Antwort

verlohnen (F. II Pref.). — In der Vorrede zu F. II tritt er erstmals einem falschen Gerücht entgegen, das die London Evening Post vom Samstag den 9. März 1727/28 über ihn gebracht habe und das dann vom Daily Journal und den meisten übrigen Zeitungen nachgedruckt worden sei: Am ersten des Monats sei am Freudenfeuer vor St. James's Gate ein gutgekleideter Herr mit einem Buch in der Hand erschienen, habe sich als Verfasser der F.B. bekannt und habe erklärt, es sei ihm leid, das Buch geschrieben zu haben. In der Befolgung eines früheren Versprechens habe er das Buch ins Feuer geworfen mit den Worten: Ich übergebe dieses Buch dem Feuer. In späteren Wiederholungen derselben Notiz sei ihr stets eine Reklame für die Αρητηλογια von Innes beigefügt gewesen mit dem Zusatz, der nach den Worten „es sei ihm leid —“ eingeschoben war: der Herr habe diesen Akt vorgenommen, nachdem er das genannte Buch gelesen habe. Die Sache, erklärt nun Mandeville, trage den Stempel der Falschheit an sich schon in dieser Verschiedenheit der ersten Lesart und ihren späteren Wiederholungen. Da mancherlei darüber geredet und unter seinen Bekannten auch viel darüber gelacht worden sei, so sei er mehrfach zu einer Berichtigung aufgefordert worden. Er habe das aber nicht gethan, um nicht ausgelacht zu werden, wie der totgesagte Dr. Partridge, der annonciert habe, dass er noch lebe. Erst später habe man ihm die Stelle in der Vorrede von Innes, die den Anlass zu der Fabel gegeben habe, gezeigt (s. u.). Er habe nicht die Ehre, setzt er etwas kalt und gereizt und ohne die Ruhe seines gewöhnlichen Humors hinzu, diesen Herrn und seine Moral zu kennen von anderem, als was er citiert habe. Ex pede Herculem.

Dass die Fabel, allerdings wie Mandeville sagt erst von der zweiten Auflage an, grosses Aufsehen erregte, wird durch Controversschriften und Berichte vollauf bestätigt. Ueber das Presentment der grossen Jury von Middlesex, veröffentlicht in der Evening-Post 11. Juli 1723, ist schon berichtet worden (s. p. 22). Es scheint übrigens nicht, dass diese Delation, oder andere, die ihr folgten, wie Mandeville selbst andeutet (L. 1: presented by the grand Jury more than once) weitere Folgen gehabt hat. Wenn Mandeville die Erregung der öffentlichen Meinung durch die zweite Auflage auf den Zusatz des Charity school essay's zurückführt, so tritt das wenigstens in der Controversliteratur weniger hervor, wo dieser Punkt nur neben anderen, zum Teil gar nicht zur Sprache kommt.

Dass die Fabel starken Absatz fand, wird ja auch durch die grosse Zahl einander folgender Auflagen bezeugt. Darnach war das Interesse

an ihr auf dem Höhepunkt in den Jahren 1723—34, in denen allein 6 bezw. 7 Auflagen erschienen.

Fiddes redet 1724 von der F.B. als einem viel cirkulierenden Buch. Die Neuen Zeitungen von Gelehrten Sachen Jahrgang 1725 berichten nach Bibl. Angl.: „Das Buch hat in England grosses Aufsehen gemacht. Trotz der schlimmen Absicht ist die Schrift sehr wohl und mit dem grössten Beifall aufgenommen worden. Verfasser ist . . . Herr Mandeville; da er ein Medikus ist, so scheint seine Profession nicht wenig zur guten Aufnahme des Buches beigetragen zu haben". Aehnlich Bibliothèque Raisonnée von 1729.

Ein Artikel in Hibernicus's Letters (vol. II, 180), gezeichnet Isaak Alogist vom 10. Sept. 1726, meint mit Bezug auf die in eben dieser Zeischrift erschienene Kritik der F.B. durch Hutcheson: „Wie konnten Sie so unvorsichtig sein, diese furchtbare (formidable) Abhandlung widerlegen zu wollen. Was half's? Das Buch ist nach 2 Ausgaben schon fast vergriffen, so dass das Publikum hoffentlich bald eine dritte vermehrte und verbesserte Auflage zu seiner Erbauung erhalten wird. Es geht doch nichts über das „es mit der Majorität halten".

Allerdings thut weder Montesquieu in seinen Aufzeichnungen über seinen Aufenthalt in England im Jahre 1730 des Buchs Erwähnung, obwohl er von dem Skandal der Whiston'schen Schriften redet (er meint zweifellos nicht den Theologen Whiston, sondern den Freidenker Woolston); noch auch hat Voltaire in seinen Lettres philosophiques etwas über die Sache berichtet, obwohl sein englischer Aufenthalt ganz nahe an die Zeit der heftigsten Controverse über die F.B. heranreicht. Das mag damit zusammenhängen, dass er in den Lettres doch eigentlich nur das offizielle England schildert, wie er denn auch der Deisten, die ja ebenfalls in Staat und Gesellschaft nicht ganz als voll galten, keine Erwähnung thut. An anderem Ort spricht er von dem grossen Aufsehen, das die Fabel machte (Oeuv. XVII, 29). Aus der Mitte des Jahrhunderts mag Warburton's Zeugnis erwähnt werden, der die F.B. ein sehr populäres Buch nennt (86) und Hawkins (263 f.), der sagt, dass das Gift Mandeville's viele angesteckt habe. John Brown sagt (1751) von dem verstorbenen „geschwätzigen Schriftsteller", dass sein geringstes Verdienst gewesen sei, unsere modernen Caffeehaus-Philosophen mit so vielen fashionablen Gemeinplätzen versehen zu haben, dass sie sich von den ganz veralteten Bildungsmitteln des Wissens und Nachdenkens gut dispensieren konnten (137).

Eine Bemerkung von A. Smith bestätigt das Berichtete, zeigt aber zugleich, dass um 1759 die lebendige Diskussion der F.B. schon der Vergangenheit angehört. Er redet von dem System des Dr. Mande-

ville, das einmal so grossen Lärm in der Welt gemacht hat, von dem sich so viele haben imponieren lassen und das selbst unter den Gutgesinnten (friends of better principles) eine so grosse Aufregung hervorgerufen habe. — Ueber den Stand der Dinge am Anfang unseres Jahrhunderts mag eine Notiz in einem Artikel der Edinburgh Review über Oxford Lectures on Political Economy (vol. 48 p. 173) vom Sept. 1828 Auskunft geben: Der Verfasser redet von dem berühmten Werk (der F.B.), berühmt, sofern es wenige gibt, die nicht davon gehört haben, dabei aber so wenig gelesen, dass, obschon es selten ohne ein Anzeichen von Verachtung und Abscheu erwähnt wird, doch eine nicht unbeträchtliche Anzahl seiner Verächter selbst, wie auch anderer wohlmeinender Männer, ohne es zu wissen, Vertreter seiner Lehre sind. Es ist dann noch vom zweiten Band die Rede, der später veröffentlicht, verhältnismässig weniger bekannt sei, obwohl er sehr verdiene, gelesen zu werden.

Ueber die Aufnahme der Fabel, beziehungsweise ihrer französischen Uebersetzung in Frankreich haben wir die Notiz im Artikel der Mémoires de Trévoux: . . . ein Buch, das so viel Aufsehen gemacht hat in England, und dessen Uebersetzung in Frankreich viel stiller (bien plus paisiblement) aufgenommen worden ist.

Für Deutschland ist S. H. Reimarus ein Zeuge, der schon 1726 seine Rektoratsrede zu Wismar beginnt: Non facile potest cuiquam apud nos obscurus esse libellus Avide lectum est in Anglia et non sine plausu receptum. Sodann F. H. Jacobi, der gegen die Fabel von den Bienen zur Feder greift, weil sie bei verschiedenen nicht geringen Beifall findet. „Nicht nur die Feinde der christlichen Religion, sondern auch viele Christen zählen ihn unter die recht grossen Geister". (150, 383). In seinen Citaten bezieht er sich übrigens mehrenteils auf die französische Uebersetzung, da er für Teutsche schreibt, bei welchen man das englische Original sehr selten findet, die Uebersetzung aber ganz gemein ist. Was ist die Ursache des grossen Beifalls? Die reizende Schreibart und die sehr grossen Anschein habenden Rechnungen haben manchen dergestalt eingenommen, dass man dieses Werk für ganz unwiderleglich hält (154 f.). „Und dann die Dreistigkeit und beissende Schreibart, womit er nicht nur die Religion, sondern auch die höchsten Standespersonen angreift und dem Hochmut seiner Leser die angenehmste Nahrung gibt. Wenn ein junger, flüchtiger, in sich selbst verliebter Mensch dieses Buch lieset und findet darinnen so viele Meinungen, welche von der gewöhnlichen Art zu denken abgehen und dass so viele Lehren, die man als Heiligtümer verehret, mit den lächerlichsten Einfällen vermischt und verspottet werden, so glaubt er, es

sei ein solches eine Weisheit, die nur wenige besitzen und er werde über so viel Tausende erhoben, wenn er das annehme und nachschwatze, was ihm ein Mandeville vorgesaget. Sehet, wie vergnügt tritt jener muntere und wohlgeputzte Philosoph einher! Warum ist er so freundlich und lachet in sich selber? Er hat eine grosse Probe seines Witzes abgelegt. Er war in einer Gesellschaft, wo jemand erzählte, er habe an dem Tage mit vielem Vergnügen die und die Predigt in dem Tillotson gelesen. Er aber antwortet: Ich habe in der Fable of the Bees und dann ein Stück aus dem Petron gelesen. Wer sollte sich über einen solchen angebrachten Witz nicht freuen?“ (383 f.).

Auf den Index kam die F.B. in der französischen Uebersetzung i. J. 1745 (die Free Thoughts ebenfalls in der französischen Uebersetzung schon i. J. 1732) (s. Reusch, Index der verbotenen Bücher 2, 865).

Die Anonymität der F.B. muss durchsichtig gewesen sein. Hendley (vgl. w. u.) kennt den Doktor recht wohl und deutet seinen Namen mehrfach an Ma—de—ll; M—d—l (114). Bluett (vgl. w. u.) kennt seine holländische Abkunft: es ist nicht auffallend, sagt er, wo er auf das Lob der Holländer in der F.B. zu reden kommt, dass er seine Landsleute lobt (p. 43). Auch war schon mit dem Titel der 2. Auflage der Virgin Unmasked von 1724 (s. p. 13), den Bluett citiert (p. 81), das ganze Geheimnis verraten.

Die Fabel erschien in französischer Uebersetzung unter dem vom Original etwas abweichenden Titel: La Fable des Abeilles ou Les Fripons devenus Honnêtes Gens. Avec le Commentaire, où l’on prouve que les Vices des Particuliers tendent à l’avantage du Public. Traduit de l’Anglais. Sur la Sixième Edition. A Londres. Au Depens de la Compagnie. 1740 (8°. 4 tom. en 2 vol.).

Tome troisième mit dem Motto aus Cicero: Opinionum etc. (s. p. 20), Tome quatrième mit dem Motto: Pars sanitatis, velle sanari, fuit Ann. Senec. Hypol. Act. 1.

Eine andere Auflage derselben Uebersetzung ist vom Jahre 1750. Der Verlag A Londres. Chez Jean Nourse 4 tom. (8°). Jeder der 4 Bände trägt auf dem Titel das Motto aus Cicero: Opinionum . . .

Goldbach berichtet noch von einer dritten Auflage derselben Uebersetzung von 1760. Der mit erklärenden Noten versehenen Uebersetzung, die das Starke und Anstössige des Originals merklich abschwächt (wie der Uebersetzer gelegentlich in einer Fussnote [I, 49] selbst eingesteht), die auch nicht immer den Sinn richtig wiedergibt, geht ein Avertissement des Libraires voraus, das Mandeville gegen die Anklage der unmoralischen Tendenz verteidigt. Zum Schluss kommen einige Notizen über Mandeville’s Person und Werke. — Schon die Kritik in den Mé-

moires de Trévoux (vgl. w. u.) hat ganz mit Recht bemerkt, dass die Uebersetzung nicht zuverlässig, vielmehr, um der Aufnahme des Buchs nicht zu schaden, mit einer abschwächenden Tendenz gearbeitet sei, die sich nicht bloss auf die Ausdrücke, sondern auch auf die Gedanken des Textes erstrecke (969). ‚Le traducteur cherche à travestir son original à la française.' Aber ein solches Buch übersetzen und dann Einzelnes abschwächen, heisse Kameele verschlucken und Mücken seihen (1606). So auch Jakobi: Die französische Uebersetzung ist nach Art der Franzosen frei (149).

Eine deutsche Bearbeitung der F.B. ist 1818 erschienen: Bernhard von Mandeville's Fabel von den Bienen. Aus dem Englischen übersetzt und mit einer Einleitung und einem neuen Commentar versehen, von Dr. S. Ascher. Leipzig 1818. Bei Achenwall und Comp. (8°. pp. 246).

Die Reflexionen der Einleitung, die eine „Apologie des gesellschaftlichen Lebens" enthalten, und die des Commentars, in denen der Verfasser an Mandeville's Gedanken nur ganz äusserlich anknüpft, um sich mit Kant und Rousseau auseinanderzusetzen und eigene Ideen vorzutragen, sind so verworren und haben mit den Controversfragen, die uns beschäftigen, so wenig zu thun, dass die Erwähnung der Schrift wohl genügen dürfte. Die jambische Uebersetzung des Fabelgedichts gibt den Ton des Originals nicht besonders glücklich wieder und ist auch keineswegs fehlerfrei.

Die Schrift, die Mandeville's Namen am meisten nächst der Bienenfabel bekannt gemacht hat unter den Zeitgenossen, ist

Free Thoughts on Religion, the Church and National Happiness. By B. M. London: Printed, and Sold by T. Janney at the Angel without Temple-Bar and J. Roberts in Warwick-Lane 1720 (Price Bound 5 s.) (8° Pref. und pp. 364).

Eine andere Ausgabe des Buchs von 1723, die aber nicht als zweite Auflage bezeichnet ist, trägt einen anderen Verlagsvermerk und eine andere Bezeichnung des Verfassers:

Free Happiness. By the Author of the Fable of the Bees. London: Printed for J. Brotherton at the Bible in Cornhill 1723 (8° pp. XIX u. 364).

Eine zweite Auflage ist von 1729: Free Happiness by B. M. The second edition; revised, corrected and enlarged with many additions by the Author. London . . . Brotherton . . . (12°) 1729.

Der Vermerk auf dem Titelblatt der 2. Auflage ist noch in einem N.B. nach der Vorrede bekräftigt: Die Zusätze und Aenderungen seien zahlreich und beträchtlich. Trotzdem ist der Sachverhalt der, dass

die 2. Auflage von ganz geringen, rein formellen Correkturen abgesehen, eine reine Copie der ersten ist.

Von den Free Thoughts erschien schon 1722 eine französische Uebersetzung, deren Verfasser nach dem Avertissement in der französischen Uebersetzung der F.B. Van Effen, Verfasser des Misanthrope, ist. Der Titel lautet:

Pensées Libres sur la Religion, l'Eglise, et le Bonheur de la Nation: Traduites de l'Anglais du Docteur B. M. A la Haye. Chez Vaillant Frères et N. Prevost 1722 (8"; 2 tom).

Eine nouvelle édition corrigée der französischen Uebersetzung erschien nach den Baumgarten'schen Nachrichten von einer Halle'schen Bibliotkek in Amsterdam chez François l'Honoré 1729; und eine dritte Auflage mit Angabe des Uebersetzers Van Effen in der Aufschrift im Jahr 1738 ebenfalls zu Amsterdam.

Eine deutsche Uebersetzung erschien 1726 mit dem Titel: Freimütig unparteiische Gedanken von der Religion, Kirche und Glückseligkeit der Engelländischen Nation unter der gegenwärtigen Regierung zu anderer christlichen Völker nützlichem Gebrauch, Warnung und Vorsicht aus dem Engelländischen in die französische Sprache nun aber teutsch übersetzt. Leipzig bei Karl Christoph Immig, Buchhändler in Regensburg 1726. 8°.

Die Neuen Zeitungen von Gelehrten Sachen Jahrg. 1725 erwähnen auch eine holländische Uebersetzung:

Onpartydige Gedachten over den Gottesdienst, de Kerk en des Volks Gluck. Vertald uit het Engelsch van den Hre B. M. Te Amsterdam 1723 8°.

Die Free Thoughts beziehungsweise die Pensées Libres scheinen in Deutschland ausserordentlich rasch Eingang und Beifall gefunden zu haben. So sagt selbst O. Löscher, „die P. L. haben bei angesehenen Weltleuten grossen Eingang gefunden, wie ich sie denn selbst hoch rühmen gehört habe". Aehnlich Nachrichten über die Stollische Bibliothek 1740: „Gegenwärtige Gedanken haben überaus viel Liebhaber erhalten, wie wohl einige sich nicht wenig daran geärgert haben".

In der Vorrede der Free Thougths gibt Mandeville eine kurze Inhaltsübersicht über die einzelnen Capitel, legt Standpunkt und Zweck der Schrift dar und spricht sich u. a. über das Verhältnis zu Bayle aus. Die Belesenen werden bemerken, dass er ihn viel benützt habe, ohne ihn stets zu nennen. Da Bayle's Diktionnaire sich ja doch nur in wenigen Händen befinde, so hätte Citieren wenig Wert gehabt; es wäre auf die Dauer langweilig, immer denselben Namen wiederkehren

zu sehen. Zweimal citiert er sich auch selbst (342 als anonymen Verfasser. F.B. 169 und 356. F. I. 93). Die behandelten Themata sind im Wesentlichen die Folgenden. Cap. I. Ueber Religion: Zweck des Ganzen. Definitionen von Religion, Christentum und Atheismus. Frage der Gefährlichkeit des Atheismus. Das christliche Lebensideal und die herrschende Praxis. Cap. II. Ueber die äusseren Zeichen der Frömmigkeit: Die Inkonsequenz des populären Christentums. Erläuterung an drei fingierten Geschichten. Cap. III. Ueber gottesdienstliche Riten und Ceremonien: Geschichtliche Bemerkungen darüber. Der Streit über die Ceremonien unter den englischen Religionsparteien. Motive zur gegenseitigen Duldung. Cap. IV. Ueber Mysterien: Trinitätsdogma. Vernunfturteil und Glaubensurteil. Stellung zum supranaturalen Element der christlichen Religion. Cap. V. Ueber freien Willen und Prädestination: Freiheitsillusion, Schwierigkeiten des Prädestinationsdogmas und Lösungsversuche. Cap. VI. Ueber die Kirche: Begriff, Bedeutung und Macht der Kirche. Der Klerus, sein Geist und seine Stellung in der Geschichte. Cap. VII. Ueber die Politik der Kirche: Die Methoden des hierarchischen Herrschaftsstrebens erläutert an der Kirchengeschichte. Cap. VIII. Ueber Schismen: Charakter der Religionsstreitigkeiten. Ihre Ursachen und Folgen. Behandlung derselben. Cap. IX. Ueber Toleranz und Verfolgung: Hierarchischer Verfolgungsgeist. Schrecken der Religionskriege. Motive für Toleranz. Cap. X. Ueber die gegenseitigen Pflichten von Klerus und Laien: Bedeutung des geistlichen Amts. Klerikale Charakterzüge. Normale Stellung des Klerus im Staat. Cap. XI. Ueber Regierung: Staatsformen und Verfassungen. Englische Verfassung. Das Recht der Krone. Die Successionsfrage. Cap. XIII. Ueber das Nationalwohl: Englischer Volkscharakter. Hof und Hofleben. Minister. Kirchenpolitisches Programm. —

Als Quelle für Mandeville's Ansichten ist das Werk nur mit Vorsicht zu benützen. Er hat vielfach rein aufgenommen, was an Gedanken über den Gegenstand im Umlauf war, und sich häufig auf blosse Reproduktion einer Vorlage beschränkt. Es finden sich aber, besonders in Cap. I und II, doch auch sonst da und dort viele Bemerkungen eingestreut, in denen das Fremde wie von seinem Geist assimiliert erscheint und wo er so viel aus dem Eigenen beigemischt hat, dass sie unbedenklich zu dem echten Mandeville'schen Gut gerechnet werden können. Es folgt nun:

A Modest Defence of Public Stews: or, an Essay upon Whoring, as it is now practised in these kingdoms. — Nimirum propter Continentiam, Incontinentia necessaria est, incendium ut ignibus extingui-

tur. Seneca XX. Written by a Layman. London. Printed by A. Moore near St. Paul's 1724 (8°. Ded. XII, Pref. u. pp. 78.).

Goldbach hat in seinem Verzeichnis noch eine andere Ausgabe vom Jahr 1740, die mir nicht vorlag. Die Schrift wurde ins Französische übersetzt unter dem Titel:

Venus La Populaire ou Apologie des Maisons de Joye. Nimirum extinguitur. Seneca XX. Omne adeo genus in terris, hominumque ferarumque Et genus aequoreum, pecudes, pictaeque volucres; In furias ignemque ruunt. Virg. Georg. 3. Traduite de l'Anglais. A Londres. Chez A Moore 1727 (8°).

Die Tradition schreibt diese anonyme Schrift, deren Dedikation mit Philporney unterzeichnet ist, Mandeville zu (s. z. B. The Lounger's Common Place Book). Stil und Ton des Ganzen, sowie die genaue inhaltliche Uebereinstimmung der Gesichtspunkte des Essay mit Remark H. der F. B. geben dieser Annahme einen hohen Grad von Wahrscheinlichkeit.

Die sehr cynische Dedikation ist an die gentlemen of the societies gerichtet; gemeint sind die societies for reformation of manners. Einen brutalen und frivolen Cynismus zeigt auch noch die Vorrede, dagegen ist der essay selbst etwas sachlicher gehalten. Derselbe vertritt das Projekt einer Reform der sittenpolizeilichen Einrichtungen. Die geforderte Reform wird begründet aus den Uebelständen des jetzigen Zustands, in dem die Prostitution offiziell verfolgt, aber doch nur unwirksam bekämpft wird; es wird die Unmöglichkeit einer erfolgreichen Verfolgung und vollen Unterdrückung gezeigt, sowie die Vorteile einer staatlichen Regelung und Beaufsichtigung der Prostitution, praktische Vorschläge werden gemacht für die Ausführung der Einrichtung im Einzelnen, und am Schluss wird der ganze Plan auch vom Standpunkt des Christentums und der Moral gerechtfertigt.

Ein Jahr nach dem Defence erscheint:

An Enquiry Into the Causes of The Frequent Executions At Tyburn: And A Proposal for some Regulations concerning Felons in Prison, and the good Effects to be expected from them. To which is added, A Discourse on Transportation, and a Method to render that Punishment more effectual. By B. Mandeville, M. D. — Oderunt peccare Mali formidine Poenae. — London, Printed: And Sold by J. Roberts in Warwick-Lane 1725 (8°. Pref. u. pp. 55).

Nach der Vorrede ist die Schrift entstanden aus einzelnen Artikeln, die Mandeville im British Journal über Uebelstände auf dem Gebiet der Rechtspflege veröffentlicht hatte. Er will mit der Schrift den Weg zeigen, wie der erschreckenden Zunahme der Verbrechen,

besonders gegen das Eigentum und damit der Zunahme der Hinrichtungen gesteuert werden könne. Er deckt zunächst die Ursachen dieser Erscheinung im Verhalten des Publikums und in der Misswirtschaft der Strafjustiz auf, bespricht die im ganzen Gefängniswesen und besonders bei den Exekutionen zu Tag tretenden Missstände und macht dann Reformvorschläge für eine geeignetere Einrichtung der Gefängnisse und für eine wirksamere Gestaltung der Strafen der Hinrichtung und der Transportation.

Nach einer Pause von 7 Jahren folgt:

A Letter to Dion, Occasion'd by his Book call'd Alciphron, or the Minute Philosopher. By the Author of the Fable of the Bees. London: Printed and Sold by J. Roberts in Warwick-Lane. 1732 (8°. pp. 70).

Mandeville's Gegenschrift gegen Berkeley's Buch, soweit es ihn selbst angieng. Er nennt ihn Dion nach dem Hauptwortführer im Dialog, da den Namen eines anonymen Verfassers zu suchen, so unhöflich ist, wie einer Frau die Maske abzuziehen. Im Eingang beklagt er sich über die feindliche und unloyale Aufnahme, die sein Buch, die F. B., bei der Kritik und bei den Parteien gefunden habe, wobei er einige Notizen über die Geschichte des Buchs gibt. Er will mit diesem Brief der ungerechten Darstellung seines Standpunkts in Alciphron, die auf Missverständnis beruht und wie er annehmen will, aus Unkenntnis seiner Schrift und ihrer Vindication hervorgeht, entgegentreten. Er muss sein Buch öfters citieren, doch sind die Citate — so beruhigt er sich — ja doch neu für seinen Kritiker Dion. „Sie sind nicht der erste unter 500, der sehr streng ist gegen die F. B. ohne sie gelesen zu haben.“ Die Beleidigungen will er nicht mit Gleichem vergelten, er hat im Gegenteil viel Anerkennung für die literarischen Talente seines Gegners. „Wenn einer ein hübsches Gesicht hat, so halte ich ihn nicht für hässlich, weil er zufällig mich schlecht behandelt hat.“ Er verteidigt sich gegen Berkeley, indem er diesem vorwirft, den bedingten Charakter der von ihm vertretenen These nicht beachtet zu haben und indem er die Bedingungen, unter denen er allein ihre Giltigkeit aufrecht erhalten will, noch schärfer als früher herausstellt. Auf diese Hauptpartie des Briefs folgt noch die Diskussion über einige angegriffene Einzelheiten, in denen er seinen Standpunkt wahrt. Speziell rügt er die unloyale Rollenverteilung und Dialogführung: „Solche Schufte, wie Ihre Champions der Freidenkerei gibt es nicht; wenn man so infame Grundsätze hat, so äussert man sie doch nicht. Ihr Crito und Euphranor sind am meisten um ihre Geduld zu beneiden, mit der sie eine Woche lang eine solche Spitzbuben-Ge-

sellschaft aushalten. Eine solche Verbindung von Dummheit und Scharfsinn, von obstinater Kühnheit in den Angriffen und unverwüstlicher Seelenruhe im Eingeständnis der Niederlagen, wie Sie sie Ihren Freidenkern geben, habe ich noch nirgends gesehen.“ (L. 50—53.)

Endlich die mutmasslich letzte Schrift unseres Verfassers:

An Enquiry into the Origin of Honour, and the Usefulness of Christianity in War. By the Author of the Fable of the Bees. London: Printed for John Brotherton, at the Bible in Cornhill. 1732 (8°. Pref. u. pp. 240).

4 Dialoge, die F. B. Teil II weiterführen mit denselben Unterrednern Horatio und Cleomenes. Die Vorrede wendet sich gegen den Anstoss, den man am enquiry into the origin of moral virtue in der F. B. genommen hat, behandelt den Begriff der Tugend etymologisch und geschichtlich und erörtert die Frage des absoluten Charakters der Ethik. Die Gegenstände von Dialog I sind: Die Ehre; ihr psychologischer Grund; Definition; das geschichtliche Prinzip der Ehre; der Wert der Religion für den Staat; Religion und Politik; Ehre als praktische Ergänzung der Religion; Geschichtliches darüber; Verhältnis von Ehre und Christentum. Dialog II: Der Ehrbegriff beim weiblichen Geschlecht nach seiner sittlichen Bedeutung; Geschichtliches über den Ehrbegriff; das Duell und die Gesetze gegen das Duell; die christlichen Motive gegen das Duell; Christentum und Ehre; römische Kirchenpolitik. Dialog III: Einfluss des Christentums auf die kriegerischen Qualitäten; die militärischen und sittlichen Eigenschaften der Heere in den Religionskriegen; Feldprediger und ihre Methoden; Cromwell; Christentum und militärischer Beruf. Dialog IV: Die Fasttage bei den Armeen; Ihr Zweck und ihre moralische Wirkung; Cromwell; Die Religion und die Politiker. — Die Form lässt viel zu wünschen übrig in dieser geistvollen Schrift und das Urteil der Recension in Bibl. Brit. 1733 ist berechtigt: Der Verfasser schreibe d'une manière fort confuse et très peu méthodique.

Noch ist in Lowndes Manual unserem Verfasser eine Schrift zugeschrieben, die ich nicht habe auffinden können. Es ist dies:

The Planter's Charity, a Poem. 1704. (4°.)

Dagegen sind nun ohne Zweifel nicht von Mandeville mehrere Werke, die in den meisten Verzeichnissen seiner Schriften, u. a. auch noch bei Goldbach als von ihm verfasst fortgeführt werden, nemlich:

A Conference about Whoring 1725; und The true Meaning of the Fable of the Bees 1726 (s. darüber unten). Ebenso: The World Unmask'd, or the Philosopher the greatest Cheat in 24 dialogues. London 1736 (8°). Das letztere Werk gehört in die deistische Contro-

verse; es wendet sich gegen den skeptischen Deismus und gegen den Unglauben und die Immoralität der grossen Welt und kämpft für die positiven Elemente des Christentums und den rechtverstandenen Pietismus im Sinn einer apologetischen, doch zugleich rationalen Tendenz. Dass Mandeville der Verfasser des anonymen Werks wäre, ist gänzlich ausgeschlossen.

Mandeville's Name steht merkwürdiger Weise auf dem Titelblatt eines im British Museum befindlichen Exemplars eines Buchs, das ihm zweifellos nicht angehört. — Es ist die Zoologia Medicinalis Hibernica or a Treatise of Birds, Beasts, Fishes, Reptiles or Insects which are commonly known and propagated in this Kingdom, giving an Account of their Medicinal Virtues and their Names in English, Irish and Latin. To which is added a Short Treatise of the Diagnostic and Prognostic Parts of Medicine. The former showing how by the Symptoms you may know a distemper, the latter giving an account of the event thereof whether it will end in Life or Death. By B. Mandeville M. D. London. Printed for Charles Kettlewell in the Poultry 1744 (Price 2 s. 6 d.).

Der angeschlossene Treatise, welcher der alphabetisch angelegten Zoologie folgt, hat ein besonderes Titelblatt, mit der Verfasser- und Druckangabe: By John K'eogh A. B. Chaplain to the Right Honourable, James, Lord Baron of Kingston. Dublin Printed by S. Powell in Crane-lane for the Author 1729. Dieselbe Verfasser- und Druckangabe steht auf dem vorderen Titelblatt eines anderen im British Museum befindlichen Exemplar desselben Buchs. Aus der an William Lord Baron of Howth gerichteten, John K'eogh unterzeichneten Widmung, sowie aus der Vorrede, die beide, jenem zweiten Exemplar vorgedruckt, dem erstgenannten fehlen, geht zur Genüge hervor, dass Mandeville nicht Verfasser des Ganzen sein kann, auch nicht etwa Verfasser des Treatise allein. Wie sein Name auf jenes Titelblatt gekommen ist, weiss ich nicht anzugeben. Der Catalogus Bibliothecae Historico-Naturalis Josephi Banks gibt das fragliche Buch allerdings auch unter B. Mandeville und John K'eogh nur als Verfasser einer Botanologia Hibernica.

Endlich könnte Mandeville noch in Frage kommen als Verfasser der Flugschrift:

The Mischiefs that ought justly to be apprehended from a Whig-Government. London. Printed for J. Roberts near the Oxford Arms in Warwick-Lane 1714. Price six pence.

Denn eines der 3 Exemplare, welche die Bodleian von dieser Schrift besitzt, trägt auf dem Titelblatt den handschriftlichen Vermerk

by Dr. Mandevill. Das Schriftchen enthält eine Verteidigung der Whigs und eine Empfehlung des Hauses Hannover gegen Tory-Vorurteile in Form eines Dialogs zwischen Tantivy und Loveright und trägt die gewöhnlichen Parteiargumente vor. Der Gegenstand liegt so sehr ab von allem, wofür sich Mandeville sonst interessiert zeigt, und die Behandlungsart hat so wenig von seinem Geist, dass wir schwerlich das Recht haben, auf Grund der angeführten Notiz die Broschüre Mandeville zuzuschreiben.

In der folgenden Darstellung wird citiert:

The Fable of the Bees (nach Aufl. 3) mit F. (bezw. F.B.).
Free Thoughts . . . (nach Aufl. 1) mit Th.
The Virgin unmask'd . . (nach Aufl. 2) mit V.
A Modest Defence mit M.
An Enquiry into the Origin of Honour . . . mit O.
A Letter to Dion mit L.
An Enquiry into the Causes of the frequent executions mit E.
A Treatise of the Hypochondriack Diseases mit T.

Mandeville's Lehre.

I. Die Ethik.

1. Ethischer Massstab.

Es fehlt bei Mandeville nicht an Definitionen des Ethischen. Aber sie geben nie Mandeville's eigene Gedanken über das, was das Sittliche ist oder sein sollte, — eine Construktion der Ethik liegt ihm ganz fern —, sie konstatieren nur das, was als sittliche Norm faktisch in Geltung ist; und sie sind stets nur dialektisch gemeint, indem sie als das eine Glied einer kritischen Antithese auftreten. So stellt er bald die ethische Norm überhaupt in Contrast mit der Wirklichkeit, bald die Norm in ihrer Strenge mit einer Abschwächung oder Verfälschung derselben in Theorie oder Praxis. Ein durchgehender Zug in allen seinen Erklärungen ist, dass er das Sittengesetz als eine zur Naturseite des Menschen in feindlichen Gegensatz tretende Forderung fasst. So schildert er in F. (Bemerkung O. über das wahre höchste Gut) die Ethik nach dem stoischen Ideal. Darnach besteht das höchste Gut nicht in den vergänglichen Weltgütern, sondern in der Selbstgenügsamkeit des über die Welt erhabenen, stets gleichgestimmten, Sinnlichkeit und Glücksgüter verachtenden Geistes. Das muss als die anerkannte Ethik gelten. Denn mit den Stoikern war der ernstere Teil des Menschengeschlechtes, waren die Weisen aller Zeiten stets einig im Wesentlichen in der Schätzung des inneren Friedens, der Ueberwindung der Leidenschaften, der Tugend als des höchsten Guts. Nicht bloss die Theologen und die Moralisten, nein, alle ausnahmslos stimmen in der Theorie überein: es ist kein wahres Glück zu finden in den vergänglichen Dingen dieser Welt (I, 160 f., 179). Dazu muss noch Th. 254 hinzugenommen werden, wo diese einseitig antik gehaltene Definition ergänzt wird: „alle Welt stimmt darin überein, dass man das öffentliche Wohl dem individuellen Wohl vorziehen müsse". Wo er das evangelische Ideal in seiner Reinheit dem abgeschwächten Ideal, das wirk-

lich in Geltung ist, gegenüberstellt, kann er dann freilich auch wieder sagen: Man findet einen bedeutsamen Unterschied, wenn man die Gebote des Erlösers vergleicht mit dem anerkannten Typus des Tugendhaften; das Evangelium will auch das Motiv rein; alles geschehe aus Liebe zu Gott.

Für seine Zwecke kommt es ihm nun besonders auf ein formales Moment an. Keine Handlung ist als ethisch anzuerkennen, an der sich nicht das Merkmal der Selbstverläugnung nachweisen lässt. Dieser Gedanke wird vor allem gegen Shaftesbury und seine „natürliche Tugend“ geltend gemacht. Mandeville behauptet gegen die Neuerung dieses Philosophen, alle Moralisten, besonders die alten, für sich zu haben, denen jede tugendhafte Handlung ein Sieg über die unerzogene Natur gewesen sei (F. I, 371; II, 105). Wer keinen Stolz zu überwinden hat, dessen Bescheidenheit hat keinen sittlichen Wert, wie denn auch niemand an der Keuschheit des Kastraten und an der Demut des Bettlers etwas zu loben findet (II Pref. VI). Auch auf die genuin christliche Ethik beruft er sich für diesen strengen Massstab, besonders wo er sich damit gegen die latitudinarische Richtung des anglikanischen Clerus wendet, der „das Evangelium unterminiert“. Es ist eine Herabminderung der christlichen Lebensansichten, wenn man meint, sittlich gut sein und sich dem Gelderwerb hingeben, gehe zusammen, und es ist eine abschwächende Exegese von Geboten wie Mt. 19, 12 etc. oder von Begriffen wie Selbstverläugnung, wenn man erklärt, das solle nur heissen, man solle sich nicht im Einklang befinden mit dem unsittlichen Teil der Welt. Die bildliche Auslegung dieser Schriftstellen ist doch gar zu unnatürlich und sehr verdächtig, wenn man bedenkt, welches Interesse die Ausleger an dieser bildlichen Fassung haben. (F. II, 114. O.) Unsere frommen und gelehrten Prälaten bitten Gott öffentlich, er möge die Herzen der Christen loslösen von der Welt und den irdischen Genüssen und zu gleicher Zeit flehen sie Gott um Schutz an für die weltlichen Güter ihres Landes. Wie sie das vereinigen können, ist ein Mysterium, das über den menschlichen Verstand geht. (F. I Rem. T.) Es ist der helle Hohn, von Verläugnung der Welt mit ihrer Eitelkeit und Pracht zu reden, wenn man nicht mit der eleganten Welt bricht und diese ganze Art des Lebens aufgibt. Wenn diese Diener Christi jeden standesgemässen Luxus und jeden gesetzlich angänglichen Genuss als christlich rechtfertigen, so heisst das schliesslich: das innigste Attachement an die Welt und das Gelöbnis, der Welt abzusagen mit ihrer Eitelkeit und Pracht, gehen ganz wohl zusammen. Und da spottet man noch über den Widerspruch des Lebens Christi und seines Stellvertreters auf Erden! Der Widerspruch der

Lehre und Praxis der Kirche von England mit dem echten Christentum des Evangeliums ist nicht geringer. Auch mit dem billigen Spott über Kartäuser und Trappisten ist es nicht gethan. Damit bringt man noch lange nicht die Pflicht der Kasteiung und Kreuzigung des Fleisches aus dem Evangelium hinaus (O. 103; 110; 127. F. II Pref. XXIII).

Besonders auch an seinen Gegnern, die von der Kanzel herab und in der Presse gegen die F.B. deklamieren, will er diese Herabstimmung der christlichen Ideale im Interesse der bequemeren Vereinigung des verweltlichten Christentums mit den Culturgenüssen beobachtet haben. Seine Gegner sagen von der Erde, was die Libertiner vom Weib sagen, dass sie da sei for man, und sie gleichen in der That den Libertinern auf ein Haar, nur mit dem trefflichen proviso, dass das Herz nicht an die Welt gebunden und dass die grosse Hoffnung in der Zukunft sei. „O seltene Lehre!“ so ruft er aus, den trockenen Ton einmal mit der pathetischen Apostrophe vertauschend, „o leichtes Christentum! Aber ach! Wie sollen wir von Eurer Ehrlichkeit überzeugt sein, wo der Schein so gegen Euch ist.“ Von seiner Bienenfabel könnten diese Leute lernen, dass, wenn Worte überhaupt noch eine Bedeutung haben, Kreuzigung des Fleisches und Nachgiebigkeit gegen jeden Trieb, der nicht gerade vom Gesetz verboten ist, doch zweierlei ist (L. 23 f.).

Er lässt sich nun vom Gegner den Einwand machen, dass Selbstverläugnung doch nur für die Tugend in der Entwicklung ein notwendiges Merkmal sei, dass aber, nach dem Kampf wenigstens, die Tugend natürlich und spontan werden könne. Seine Antwort ist: „Ja wenn wirklich gesiegt ist! Was man aber eben nie so gewiss wissen kann“. Die Pein der Selbstüberwindung mag sich mit der Gewohnheit und Praxis verlieren, aber unter allen Umständen muss sie dem Zustande der Harmonie von Tugend und Neigung vorangegangen sein. Der tugendhafte Mann von vierzig muss sich der Conflikte mit seinen Trieben, als er in den Zwanzigern war, erinnern. So ist auch Höflichkeit dem Gentleman natürlich und doch gab es eine Zeit, da er sein Compliment um keinen Preis gemacht hätte, wenn er nicht gemusst hätte (F. II, 106). Aber selbst das ist nur ein gelegentliches Zugeständnis, das sich kaum halten lässt, wenigstens nicht vor der schärfsten und strengsten Formulierung seines ethischen Massstabs: Das Prinzip unseres inneren Lebens, in dem wir uns selbst und das Leben geniessen, ist das Lebensgefühl. Die Ausrottung dieses Lebensgefühls ist das vom Evangelium geforderte Opfer (F. II. Pref. XXII). — Andere gelegentliche Bestimmungen des Sittlichen sind ebenfalls aus der Antithese gegen Shaftesbury zu erklären: Die Tugend besteht im Handeln (F. I, 382) im Gegensatz zu schönen Gefühlen. Die Tugenden, die

auf Vernunft und Selbstverläugnung beruhen, sind wohl zu unterscheiden von den blossen liebenswürdigen Eigenschaften (F. I, 428). Die Tugend im Unterschied vom Instinktiven ist ein vernünftiger Ehrgeiz, gut werden zu wollen, „eine sehr notwendige Clausel" (F. I, 293).

2. Kritik der Ethik.

a. Moralische Kritik des Menschen: Die Ethik eine Illusion.

Die eigentliche ethische Aufgabe aber, die Mandeville selbst sich gestellt haben will, ist nun weder eine Construktion, noch auch direkt eine Kritik der ethischen Norm, sondern eine Beantwortung der Frage: Entspricht in irgend einem Masse die Wirklichkeit des Menschenlebens dieser Norm? Die meisten Moralschriftsteller geben sich nur mit dem Seinsollenden ab, er will den Menschen zeigen, wie er ist (F. I. Introd.).

Das Resultat der Beobachtung ist, dass zwischen Theorie und Praxis ein flagranter Widerspruch besteht. Er nimmt es schon voraus in dem ironischen Selbstbekenntnis, mit dem er diese Untersuchung einleitet. In der Theorie sei er mit Seneka ganz einverstanden. Da wollte er den Weg zum summum bonum so deutlich zeigen, wie den zu seinem Haus, da würde er noch einmal so viel Bände über die Verachtung des Reichtums schreiben, als dieser Philosoph — vorausgesetzt, dass er ein Zehntel seiner Einkünfte hätte, da wollte er den Leuten klar machen, dass man den Geist reinigt durch Austreibung der Leidenschaften, wie man die Möbel aus dem Zimmer wegschafft, das man sauber machen will — aber wenn nun einer käme, um ihm seine Taschen zu leeren, um ihm seine Mahlzeit vor der Nase wegzunehmen, oder wenn einer die geringste Miene machte, ihm ins Gesicht zu spucken, dann würde er für seine Philosophie nicht mehr stehen (F. I, 162 f.). Er macht sich anheischig, über dieses Selbstbekenntnis hinaus seinen Induktionsbeweis zu vervollständigen, wenn man ihm nur das Doppelte einräumt, dass man die Menschen nach ihren Thaten und nicht nach ihren Worten richtet und dass man Tugend nur da statuiert, wo Selbstverläugnung nachweisbar ist.

Er hält sich nun zunächst selbst die geschichtliche Erscheinung entgegen, in der das Prinzip der Selbstverläugnung am reinsten und stärksten in Wirksamkeit erscheint, das Religiosenleben und das Mönchtum. Wenn irgendwo, so muss bei diesen heldenmütigen Kämpfern gegen Welt, Fleisch und eigenes Ich die Tugend in ihrer ganzen Strenge gefunden werden können. — Sehr geschickt beseitigt er nun diese gefährliche Gegeninstanz, indem er einen Gegner gegen den andern ausspielt. So

schöne Exempel der Selbstverläugnung, meint er, würden auch ihn zwingen, vor dieser erhabenen Tugend die Kniee zu beugen, — aber die Warnung so vieler gelehrter und ausgezeichneter Männer halte ihn zurück. Alles, was er da bewundere, sei doch nur Farce und Heuchelei. Und nun führt er das Urteil der reformierten Richtungen über das Mönchtum und seine sittliche Fäulnis im Einzelnen aus, nur um sofort eine ähnliche Kritik des reformatorischen Klerus daran anzuschliessen. (F. I, 163—165). Noch leichteres Spiel hat er, wo er diesen Massstab an die Herren der Welt anlegt, an die Grossen, deren Tugenden den Porzellanvasen gleichen; aussen Pracht, innen Staub und Spinnewebe (F. I, 181). Alle Kreise und alle menschlichen Lebensverhältnisse durchmustert er so, um überall dasselbe Resultat zu finden.

Wie er das für das ganze Gebiet des Erwerbslebens durchführt, muss in anderem Zusammenhang dargestellt werden. — Mit Vorliebe bezieht er sich auf das geschlechtliche Leben, das ihm ein ergiebiges Feld für seine Beobachtungen ist. Die Forderung der Selbstüberwindung erweist sich als machtlos vor der unwiderstehlichen Gewalt der Liebe. Es gibt keine Siege über das Fleisch. Wenn je das Kreuz etwas so Unerhörtes zu Stande gebracht hat, so müsste man es unter die Wunder rechnen (Th. 196). Die Geschichte der Philosophen selbst, der grossen Reformer, von denen jeder der Liebe seinen Tribut bezahlt hat, ist ein Beweis. Die Männer sind unverbesserlich. Selbst die Ehe ist kein Damm für sie. Trotz den strengsten polizeilichen Repressivmassregeln und trotz intensiver moralischer Einwirkung, trotzdem man in den letzten Jahren allein 68000 Zuwiderhandelnde bestraft und 400000 Traktate verteilt hat, hat sich die Liederlichkeit nicht ausrotten lassen (M. Ded. und Pref.). Was die Frauen betrifft, so ist unter fünfzig kaum eine, die nicht vor dem vierzigsten Jahr sich preisgibt (V. 31). Das ganze Pamphlet The Virgin Unmasked variiert dieses Thema der Gebrechlichkeit weiblicher Tugend.

Fasst man die sozialen Beziehungen des Menschen im weitesten Sinn und das gesellige Leben ins Auge, so ergibt sich dasselbe Bild. Auch hier ist das was ist, das Gegenteil von dem was sein soll. So wenig Nächstenliebe hat der Mensch, dass es ihm gar nicht möglich ist, anderen mehr Gutes zu gönnen als sich selbst, es wäre denn, dass er gerade einmal für sich selbst nichts wünschen kann. Wir denken ebenso vorteilhaft von uns selbst als unvorteilhaft von unserm Nächsten — nichts ist ermüdender für uns als Lobsprüche, wo wir nicht beteiligt sind. So sind wir betrübt, wenn wir in den Händen anderer etwas sehen müssen, was wir gerne hätten. Gegen dieses Unbehagen wehrt sich unsere aktive Natur und zwar nach dem Wink der Er-

fahrung am besten durch den Hass, welcher das schmerzliche Gefühl ein wenig versüsst. Das Produkt, das aus dieser Mischung von Missbehagen und Hass entsteht, ist der Neid, eine ganz allgemeine Erscheinung, die nur nach den Verhältnissen und nach der verschiedenen Stärke der Mischungselemente sich verschieden gestaltet. Wer einen Vierspänner hat, wird auf den Besitzer eines Sechsspänners einen ärgeren Neid haben, als der, der überhaupt nicht Wagen und Pferde halten kann. Es gibt kein mit Empfindung begabtes menschliches Wesen, das diese Leidenschaft nie gefühlt hätte; obwohl man sie bei sich selbst nie oder höchstens im Scherz zugesteht. Schöne junge Mädchen hassen sich beim ersten Anblick aufs Bitterste und lassen dieses Gefühl sofort aufs Unzweideutigste zu Tag treten, so lange sie die Kunst der Verstellung noch nicht gelernt haben. Die Gelehrten muss man beobachten, wenn sie die Bücher ihrer Rivalen lesen, jede gelungene Stelle, auf die sie stossen, vermehrt ihre Verdriesslichkeit. Die niederen Massen sind so leidenschaftlich und wild erregt vom Neid, dass sie ohne den Zaum der Gesetze gleich offene Gewalt brauchen würden. Der Ostrazismus, diese Opfergabe an eine Neidepidemie, ist eine alte Barbarei, aber sie hat ihre Parallele an unserer Kritik gegen Minister, die uns zu lange mit Glück und Geschick die Geschäfte geführt haben. Kindern, die nicht essen wollen, darf man nur sagen, dass den verschmähten Bissen jemand anders — sei es auch nur die Katze oder der Hund — holen werde und sie werden ihn hinunterwürgen und lieber dran ersticken als ihn hergeben (F. I, Rem. N. 139 ff.). Eine lange Freundschaft hat es noch nie gegeben, bei der man nicht die Vorsicht grosser Zurückhaltung geübt hätte (F. II, 366).

Was ist nun das Ergebnis dieser Betrachtungsweise? Die alte Geschichte, dass alle Tugend Stolz oder Heuchelei ist (F. II, 48). Doch hat er dieses Resultat selbst wieder abgeschwächt. Er lässt Horatio den Einwand machen (F. II, 28): Wenn man zugesteht, dass viele Egoisten sind, so darf man doch nicht folgern, dass es nun auch bei allen andern keine Tugend gibt. Darauf antwortet Cleomenes: Dass Tugend existiert, so gut wie Laster, läugnet niemand. Die Differenz zwischen uns ist nicht so gross (II, 37) F. II, 405 u. 411, hat er das Ergebnis des Bewiesenen dahin präzisiert: „Ich sage nicht, es gibt keine Moral und Religion, nur in der quantitativen Abschätzung unterscheiden wir uns. Ich behaupte, es gibt nicht ein Viertel der Weisheit und nicht ein Hundertel der Tugend und Religion, von der die Menschen reden“ (F. II, 411). Und O. 48 gibt er zu: Jedes Zeitalter hat seine mutigen Männer und jedes auch seine tugendhaften Männer gehabt. Solche freilich, in denen sich höchste Tapferkeit mit

strengster Tugend verband, sind ausserordentlich selten und kommen schwerlich irgendwo anders vor als bei den Legenden- und Romanschrifstellern, wohl den grössten Feinden der Wahrheit und alles gesunden Sinnes, die es je gegeben hat. — Er hat wohl selbst gesehen, dass ein strenger Beweis sich auf diesem Wege nicht führen lässt, dass das alles auf einem gewissen Willen und Grundsatz der Auslegung beruht. Er lässt so Horatio seinem Partner sagen: „Sie wollen eben ihre Geschicklichkeit zeigen im Abschätzen des Schätzbaren und im Heruntersetzen des Verdienstlichen“ (F. II, 59). Man könnte dem ja auch die entgegengesetzte Erklärungsmaxime gegenüberstellen, nemlich alles zum Besten auszulegen (F. I, 286). Aber er führt nun für seine Art die Dinge zu betrachten einen indirekten Beweis, indem er an einigen ironischen Proben zeigt, wie man mit der „liebevollen Meinung“, wenn man sie durchführt, zu absurden und stupid falschen Annahmen kommt (F. II, 17—40). Cleomenes stellt sich einmal, als sei er von Shaftesbury bekehrt und habe grosse Fortschritte im „sozialen System“ gemacht. Wenn er früher etwa von Ministern meinte, dass sie die Plackerei und Schinderei aushalten, um dann auch herrschen und glänzen zu können, so sieht er jetzt nicht mehr Ehrgeiz und Privatinteresse, sondern lauteren Gemeingeist und Patriotismus aus allen ihren Projekten hervorleuchten. Die Religiosität der Könige und hohen Potentaten bemisst er jetzt ganz nach dem, was sie dem Publikum selbst in ihren Reden darüber mitteilen. Privatinteressen und Launen, persönliche Reibereien zwischen Günstlingen spielen nach seiner jetzigen Meinung durchaus keine Rolle in auswärtigen Kriegen. Die Reichen treiben ganz selbstlos Luxus, um Kunst und Wissenschaft zu fördern, und um den Armen zu thun zu geben. Wir glauben hie und da zu bemerken, dass der und jener in der Kirche schläft. So lange wir nicht auch das Schnarchen hören, dürfen wir nur annehmen, dass er die Augen schliesst, um besser aufmerken zu können (F. I, 286). Nach seinem jetzigen Standpunkt ist für Menschen- und Weltkenntnis seiner Ansicht nach das Instruktivste ein Studium der Adressen, Grabschriften, Dedikationen u. s. f., von denen er sich jetzt grosse Sammlungen anlegt (F. II, Pref.). Oder man sehe jenes arme Weib, die ihre 40 Schillinge, die sie sich vom Mund abgespart hat, zum Schornsteinfegermeister bringt, dem sie ihren sechsjährigen Jungen in die Lehre gibt. Was will sie anderes als auch Gutes thun in ihrem Geschlecht (in her generation s. N. T. z. B. Luc. 16, 18)? Sie gibt ihr Alles hin, ihren Sprössling, ihr Hab und Gut, nur um auch in ihrem Teil an der Hebung der Missstände zu arbeiten, die zu grosse Quantitäten Russ, wenn man sie nicht beachtet, verursachen könnten. Und wenn

Horatio den niederen, ungebildeten Classen keinen Anteil gönnen will an den hochherzigen Prinzipien der Shaftesbury'schen Moral, so verweilt Cleomenes dafür mit um so grösserer Wärme beim Lob der drei Fakultäten. Man sehe den edlen Advokaten, der, so reich er ist, allen Beschwerden zum Trotz es sich nicht nehmen lässt, zweifelhafte Fälle aufzuklären, um seinen Nebenmenschen zu ihrem Recht zu verhelfen. Man sehe, wie sich der menschenfreundliche Arzt aufopfert, der sich mehrere Gespanne hält, um recht vielen Mitgliedern des menschlichen Geschlechts sich nützlich machen zu können. Man sehe den Eifer des unermüdlichen Geistlichen, der schon seine grosse Gemeinde hat und sich doch noch dazu um eine andere Pfründe bewirbt, um die sich schon 50 Stellenlose gemeldet haben, nur um noch mehr im Segen wirken zu können. — Es gibt keine Wahl. Entweder muss man sich zu dieser panegyrischen Betrachtung des gewöhnlichen Lebens bekennen, muss dann aber auch konsequent sein und die Grundsätze seiner edelmütigen Lebensanschauung auch noch dem Kärrner mit samt seinem Karrengaul zu gut kommen lassen; soll auch z. B. nicht mehr den Glauben guter Katholiken an die Inspiration der Cardinäle durch den h. Geist bei der Papstwahl mit seiner Skepsis bekritteln. Oder aber lehnt man das ab, dann aber verzichte man auch auf die Panegyriken auf den Menschen im Allgemeinen, denen man im Einzelnen und im Konkreten ja gar keine Folge geben will (F. II, 17 ff.).

Kritik der Tugenden.

Nun hat sich Mandeville natürlich nicht damit begnügt, einfach als Resultat seiner Beobachtung es auszusprechen: Es gibt keine Tugend. Er muss sich mit den Tugenden in concreto auseinandersetzen, das heisst mit den Erscheinungen, in denen das allgemeine Urteil eine Verwirklichung der sittlichen Idee in irgend einem Mass anerkennt. Diese Auffassung sucht er als Irrtum nachzuweisen, indem er sich der Methode der La Rochefoucauld'schen Maximen bedient und am angeblich Ethischen das Fehlen derjenigen Momente aufzeigt, welche erforderlich sind, wo eine vorliegende Handlung oder Qualität als moralisch gut geschätzt werden soll. Es ist das im Grunde nur eines: das gute Motiv. Vieles, wofür die Leute hoch gepriesen werden, würde streng getadelt, wenn das Motiv bekannt wäre (V. 66).

Bei den zahlreichen Beispielen, mit denen Mandeville diesen Satz illustriert, lassen sich 4 Fälle unterscheiden. Entweder liegt eine einfache Verwechslung vor mit einer natürlichen Eigenschaft, die schon deswegen als Tugend nicht beurteilt werden kann, weil Gesinnung und Absicht dabei gar nicht mitgewirkt haben. Oder hat zwar eine

Absicht, die der ethischen Beurteilung unterliegt, dabei mitgewirkt; diese aber ist bewusster Weise unsittlich, dann haben wir den Fall einer hypokritischen Nachahmung der Tugend. Oder ist das Motiv unbewusster Weise unsittlich, oder wenigstens nicht rein, sondern versetzt mit sittlich anfechtbarer Beimischung. Ein vierter Fall endlich, der dem ersten sehr ähnlich, aber doch von ihm zu unterscheiden ist, ist der, dass er an einer moralischen Qualität weder die Thatsache ihrer Existenz noch die psychologische Reinheit des Motivs bestreitet, dafür aber dieser Qualität die ethische Berechtigung als Tugend zu gelten zu nehmen sucht. —

Um den ersten Fall mit Beispielen zu belegen, so ist nach F. I, 219 ff. die angebliche Tugend des Muts oft nur natürliche Wildheit oder Wirkung des Zorns oder einer aufs Höchste gesteigerten Furcht vor Schande. Sie hängt von physischen Bedingungen ab, wird durch äussere Uebung und Gewöhnung gesteigert, ist verschieden je nach gewissen Unterschieden der körperlichen Organisation oder der Nahrung. Feigheit hängt zusammen mit einer zu geringen Erregbarkeit der Lebensgeister, die ihrerseits abhängt von anormaler Beschaffenheit der Fluida im Körper. Man kann da mit Diät nachhelfen. Geistige Getränke erhöhen den Mut. Der Branntwein macht einen hitzigeren Mut als der Wein. Die Typen auch des menschlichen Muts sind wilde gefrässige Raubtiere, deren Hunger oder Geschlechtstrieb durch Widerstand gereizt ist. Freiheit von Stolz ist oft nur die natürliche Ermüdung von Genüssen der Eitelkeit, Freundlichkeit und gegenseitige Verträglichkeit, z. B. bei Ehegatten, oft nichts als Aversion ihres Temperaments gegen Zank und Streit, Treue in der Liebe und in der Ehe eine Wirkung der leidenschaftlichen Neigung und nicht der Grundsätze (V. 66 f.). Die Liebe der Eltern zu den Kindern, die Mutterliebe besonders, ist ein Naturinstinkt, der mit seiner eigenen Befriedigung wächst. Diese Zärtlichkeit ist keine Tugend, denn auch die elendesten Weiber haben sie und als heillose Schwäche hat sie schon oft ihre Opfer an den Galgen gebracht (F. I, Rem. C.). Oft ist Bescheidenheit nur Indolenz, Zufriedenheit nur Trägheit (F. I, 275; II, 109 f. V. 66). Als Genügsamkeit, als löbliche Verachtung des Reichtums wird oft gerühmt, was eben nur Bequemlichkeit ist, der es als höchstes Gut gilt, wenn die liebe Seele Ruhe hat, — oder auch eine Wirkung der Not; man ist genügsam, wenn man ein kleines Einkommen hat. Nie war ein Mensch, der nicht geizig war, genügsam, wenn er nicht musste und mit der philosophischen Verachtung des Reichtums war es nur einem unter den Alten ernst: Anaxagoras (F. II, 112 f., I, 197). Diese Methode der Reduktion des Sittlichen auf das

Natürliche wendet er auch auf geschichtliche und völkerpsychologische Erscheinungen an. Die grössere oder geringere Frugalität der einzelnen Völker hat ihre Ursachen in geographischen Umständen, im Produktenreichtum oder der Produktenarmut eines Landes, oder in äusseren geschichtlichen Veranlassungen. Die Frugalität der Holländer ist oder war — denn seit der Zeit Sir William Temple's und seit der Not von 1672 ist manches anders geworden — eine Sache der Not und ein Gebot der Politik: Vor Philipp II. war die Frugalität noch keine nationale Eigenschaft. Die spanischen Kämpfe, wie auch der Charakter des Landes, das mit grossem Aufwand von Mühe und Kosten dem Meer abgerungen werden muss, erklären alles, ohne dass man auf das Moralische zurückgreifen muss. Wie wäre es denn sonst auch verständlich, dass die holländische Genügsamkeit eingeschränkt ist auf ein ganz bestimmtes Gebiet von Bedürfnissen und begleitet von verschwenderischem Luxus auf andern Gebieten (Rem. Q. F. I, 198 f.; 201—207).

Zu dieser Erklärungsart gehört es noch, wenn er die vermeintliche Tugend erklärt als den Indifferenzzustand latenter oder sich aufhebender Leidenschaften. So sagt er eben von der Genügsamkeit, dass sie ein natürliches Mittelding sei zwischen den Leidenschaften der Verschwendung und der Habsucht, der letzteren allerdings näherstehend. Oder F. I, 380 f.: mancher vornehme Herr, der eine feine Erziehung genossen hat, hält sich und gilt für tugendhaft, weil die Leidenschaften bei ihm noch schlafen.

Verhältnismässig selten ist der zweite Fall, die Verdächtigung der Tugend als reiner Heuchelei. Diese Erklärung findet sich z. B. O. 136. Patriotismus und Beteiligung an patriotischen Bestrebungen ist oft nur ein Mantel, in den sich der Neid hüllt. Mancher liebt sein Vaterland aufrichtig nur um eines Einzigen willen. Wohlthätigkeit ist oft nur Blendwerk: Wenn ein shopkeeper, ein skrupelloser Emporkömmling, der ein Hospital baut, nicht einmal wiedererstattet, was er defraudiert hat und seine Pflicht an den Nächsten nicht thut, so ist es doch nicht leicht, an seinen edlen Gemeinsinn zu glauben (F. II, 121).

Mit Vorliebe aber wählt er nach dem Vorgang La Rochefoucaulds den dritten jener oben angegebenen Wege zum Nachweis des illusionären Charakters menschlicher Tugenden. Ein Vorbild ist ihm hier die Maxime des Herzogs, die er citiert: Eitelkeit, Scham und Temperament machen den Mut des Mannes und die Tugend der Frau aus (F. I, 236). An zahllosen Beispielen zeigt er den Beitrag der unreinen Nebenmotive zum Zustandekommen eines moralisch legalen Resultates. Wie stark wirken z. B. in den Lerneifer unserer Schüler

und Studierenden Neid und Ehrgeiz herein. Es gibt zwar hier auch eine moralische Auslegungsweise der Sache in bonam partem, die wegen der dabei aufgewendeten Mühe und Arbeit selbstverläugnenden Eifer als das Motiv hinstellen möchte. Aber diese Seelengrösse muss doch vermischt sein mit einem Element, das dem Neid sehr ähnlich sieht; sonst könnte man sie nicht anstacheln durch dieselben Mittel, die den Neid hervorrufen (O.). An der Bewahrung vor geschlechtlichen Ausschreitungen ist mehr als Religion und Moral beteiligt die Sorge für die Gesundheit, für den Ruf, für die Börse selbst (L. 56). Das Geheimnis weiblicher Reinheit ist oft der Stolz und die Klugheit, die die Verachtung fürchten und die Ehre über alle irdischen Güter stellen (Th. 9 f.). Drei Vierteile der Frauen, die ihre Keuschheit bewahren, werden vom Fall zurückgehalten durch die Furcht, Kinder zu bekommen (M. 10). So redet er oft von der künstlichen Keuschheit des point d'honneur und des Interesses (M. 42 u. a. a. O.). Immerhin sieht man, wie ihm doch die Thatsache der energischen Verneinung natürlicher Triebe, wie sie greifbar vorliegt namentlich in religiösen Erscheinungen, zu schaffen macht. Er kommt so in The Origin of Honour auf eine Gegeninstanz gegen seine Theorie zurück, deren er sich in der Fabel, wie er wohl selbst fühlte, mehr nur durch eine schlaue Fechterparade erwehrt hatte. Der Cleomenes des Origin macht sich wenigstens die Sache nicht so leicht, wie der Commentator der Fabel. Ein freiwilliges Gelübde ewiger Jungfräulichkeit durchgeführt von hübschen und intelligenten Mädchen, die für die Liebe wie geschaffen scheinen — „so wie wir sie in den flandrischen Klöstern gesehen haben" — ist eine Leistung der Kreuzigung des Fleisches, wie sie grösser nicht gedacht werden könnte. Nun kann ja Religion im Verein mit höherer Hilfe vor allen Versuchungen schützen. Aber doch gibt es unter Tausend kaum eine, der jener Ruhm zukäme. Viele kommen jung ins Kloster ohne alle eigene Wahl, andere haben Gründe zum Eintritt, die mit Frömmigkeit nichts zu thun haben; und endlich zeigt die strenge Abschliessung und Aufsicht, dass die Oberen der Willenskraft ihrer Pfleglinge nicht allzufest vertrauen. Im Einsperren liegt keine Selbstverleugnung oder Tugend, in Klöstern so wenig wie in Arbeitshäusern für Vagabunden (O. 35).

In der Fabel schon hatte er die religiösen Martyrien ähnlich verdächtigt: auch die stärksten Leistungen von Selbstüberwindung werden möglich gemacht durch Stolz in Verbindung mit den Vorteilen einer guten Constitution. Es ist naiv, zu meinen, man könne so etwas nur als Wirkung übernatürlicher Kräfte erklären. Gibt es doch auch, wie Giordano Bruno, Vanini, Mahomet Effendi zeigen, gottlose Märtyrer für die schlimmste Sache, den Atheismus (F. I, 237 f.). — Den

Tugenden der Laien ergeht es nicht besser. Wohlthätigkeit aller Art heisst man in der höflichen Sprache des Landes charity: und doch wie oft gibt man nur um den Bettler los zu werden, so wie man auch dem Hühneraugenoperateur etwas gibt, um sich von einer Unbequemlichkeit zu befreien (F. I, 293). Hutcheson der die Grössenwerte der schönen Gefühle so fein zu wägen und zu messen versteht, wäge uns doch einmal auf der einen Seite die von Eigenliebe freie Vaterlandsliebe, auf der andern den Ehrgeiz der Streber, in den Ruf von Patrioten zu kommen, und dann berechne er uns nach seiner mathematischen Methode das Verhältnis und zeige uns, von welcher Sorte eine Nation mehr hat (F. II, 417 f.). An Sparsamkeit und Mässigkeit hat oft Berechnung einen grossen Anteil: man kommt so besser vorwärts.

Immerhin ist es der seltenere Fall, dass so die Tugend auf die Motive eines selbstsüchtigen Interesses materieller Art zurückgeführt wird. Die Herleitung aus einer ideellen Grösse ist doch das Vorherrschende. Und da ist es im Grunde ein Motiv, auf das alle Bemühung um Moralisches hinausgeführt wird: die zwei Leidenschaften, die eigentlich eine einzige sind, des Gefühls für Ehre d. h. die gute Meinung anderer Menschen von unserem Wert und des Gefühls für Schande d. h. die wirkliche oder mögliche Verachtung durch andere oder wie er sich kürzer fassend sagt, wenn er nicht die wissenschaftlich euphemistische Sprache redet: die Eitelkeit (F. I, 52 f.). Die Wurzel der Tugenden aller grossen Helden ist die Befriedigung der Eigenliebe bei dem Gedanken an den Beifall der anderen (I, 40).

In diesem Schema wird die Geschichte oft behandelt und das Grosse und Bewunderte in ihr auf trübere Quellen zurückgeführt. Der Mut des mazedonischen Narren beruhte auf seiner Einbildung, ein Gott zu sein. Cicero's Verdienste entsprangen seiner Eitelkeit und in Cato's Freiheitskampf und Tod spielte der Neid und die Angst vor der Grossmut seines Gegners eine grosse Rolle (F. I, 383—385).

Die Furcht vor dem Tadel der Welt ist das grösste Bollwerk der Moralität. Mit seiner Definition des Ehr- und Schamgefühls will er Auffassungen abwehren, die ihm einen unegoistischen und unabhängigen inneren sittlichen Gehalt zuschreiben möchten. Diese berufen sich auf Erscheinungen wie die, dass man sich ja auch manchmal für andere schämt, dass auch das reine und unschuldige Mädchen errötet. Aber im ersten Fall ist der Grund, dass unsere Einbildungskraft vermöge einer Art von geistiger Reflexbewegung den Zustand des andern so in uns nachbildet, dass wir uns ganz mit ihm identifizieren. Und das junge Mädchen wenn es errötet, z. B. wo ein etwas zu freier Ton angeschlagen wird, fürchtet eben, dass man ihm ein Verständnis zutraut,

das dem Ruf seiner Unschuld Eintrag thut; als ungesehene Hörerin im Nebenzimmer wird sie über dieselben Dinge nicht erröten, ausser etwa wenn sie selbst und ihre persönliche Ehre ins Spiel kommt (F. I, 54—56).

An einzelnen Stellen freilich hat er in den Begriff des Stolzes als des Motivs der Tugend nicht einmal mehr die Rücksicht auf die andern eingeschlossen. Es gibt solche, sagt er, welche in der Stille aus Liebe zum sittlich Guten edle Handlungen vollbringen, aber auch sie haben ihre Art von Genugthuung in einem gewissen Vergnügen bei der Selbstbetrachtung, das eben ein Zeichen des Stolzes ist (I, 41—43). Viele Tugenden werden nachgeahmt wegen dieses Labsals der inneren Genugthuung. Selbst noch der sympathischen Teilnahme der Liebe am Leiden des Geliebten, die er nicht läugnet, liegt der geheime schmeichelnde Gedanke der Eigenliebe zu Grund, dass unser Leid das Leiden dem Geliebten erleichtert (F. I, Rem. N.). Aber wo auch ein etwas feinerer Eudämonismus als Erklärungsmittel eingeführt wird, den Boden, auf den er sich stellt, verlässt er mit keinem Schritt. Auch die, welche nach Massgabe ihrer Einsicht den Geboten der Vernunft gemäss handeln, sind dabei doch gerade so, wie die sogenannten Sklaven der Leidenschaften, von einer Leidenschaft als treibender Kraft beeinflusst (O. 31). Wo würde auch Tugend geübt, wenn man den Lohn wegnähme? Gerichtet bleibt das Motiv in seinem moralischen Wert auch bei der feineren Fassung. Es bleibt bei der Gleichung, die er einmal einführt: „Seelengrösse oder kurz obstinater Stolz, was auf eins hinauskommt". Die Frage kann nur sein, wie weit die psychologische Kraft des Motivs geht. Und hier finden sich zwei Auffassungen bei unserem Verfasser: eine weitergehende, nach der eine wirkliche Ueberwindung der entgegenstehenden Leidenschaften durch diesen psychischen Faktor anzunehmen wäre und eine andere, nach der das Verbergen der getadelten Leidenschaft das ganze Resultat wäre. Darnach besteht z. B. die Tugend der modesty nur im Verbergen, sei es des Stolzes und der Selbstsucht, sei es der Unkeuschheit (F. I, Rem. C.).

Den vierten der oben genannten Fälle haben wir vor uns in der Behandlung des Mitleids, das man nicht verwechseln darf mit der Tugend der charity. Dieses Gefühl nun ist in seiner Art rein, d. h. unvermischt mit anderen Antrieben und Leidenschaften, reiner als der Mut, als die Vaterlandsliebe. Es kann zwar auch mit Hilfe von Phantasie und etwas Enthusiasmus künstlich hervorgerufen oder nachgeahmt werden, was oft geschieht, da die leichten Erregungen dieser Leidenschaft angenehm sind, wie man an dem Vergnügen sieht, das uns die Vorstellung eines Trauerspiels macht. Doch ist z. B. die

Empfindung, die wir haben, wo wir ohne helfen zu können, ein wüstes wildes Schwein ein Kind zerfleischen sehen, psychologisch rein und einfach. Eine materielle Erklärung dafür findet Mandeville in der Nähe des Objekts, das, durch den Weg der Sinne, des Augs und Ohrs wirkend, notwendig eine psychologische Reaktion hervorruft. Die Consequenz ist, dass er das Mitleidsgefühl läugnet, wo diese Bedingung nicht zutrifft. Bei einem Unglück, von dem man nur hört oder liest, mag man Bedauern oder Unbehagen empfinden. Mitleid ist das nicht. Und wenn Vernunft und Humanität uns sagen, dass unsere Gefühle stets die gleichen sein sollen, unabhängig vom Raum und allem Aeusseren, so macht eben die Natur keine Complimente. Wenn Leute behaupten, sie fühlen Mitleid mit Menschen, die sie nicht sehen, so muss man ihnen das glauben wie ein „gehorsamer Diener“.

Die Mitleidsgesinnung, diese liebenswürdigste unserer Passionen, ist nun aber keine Tugend. Denn sie ist etwas Unwillkürliches. Um bewegt zu werden von einer Scene wie der oben geschilderten, um ein Kind aus dem Feuer zu ziehen, dazu bedarf es keiner Tugend und keiner Selbstverläugnung. Der Strassenräuber und der Einbrecher empfinden da ganz genau dieselben Schmerzgefühle, wie der feinste und edelste Mensch. Es fehlt dem Mitleid zur Tugend das Moment der Aktivität, es ist reiner Naturimpuls. Es ist eine Schwäche, wie auch daran zu sehen ist, dass die schwächsten Geister, Weiber, Kinder ihr am meisten zugänglich sind (F. I, 42; 287—294).

Die Bewegung für die Armenschulen.

Meist hält er sich mit dieser Erklärungsweise im Allgemeinen; die spezielle Anwendung auf eine Zeiterscheinung hat er im essay über die Charity-Schools gemacht, wo das sonst etwas abstrakte und einförmige Raisonnement Lokalfarbe erhält und wir ein Stück englischen Lebens zu sehen bekommen, freilich nicht eben in der freundlichsten Beleuchtung.

Die erste Armenschule war nach Hendley (vergl. w. u.) im Jahr 1688 vom Erzbischof von Canterbury zu St. Margaret's, Westminster gegründet worden, um einer von den Jesuiten at the Savoy gestifteten Frei-Lateinschule (charity grammar-school) entgegenzuwirken (p. 1; 109). Schon 1687 hatten nach S. Chandler (vergl. w. u.) die Dissenters eine Armenschule errichtet im Gravel-Lane, Southwark. Die antikatholische Tendenz trat mit den Jahren etwas zurück, doch blieb der kirchliche Charakter der Stiftung streng gewahrt (Hendley p. 2). Unterrichtsgegenstände waren ausser Religion für die Knaben Lesen, Schreiben und Schönschreiben, sowie die Elemente des Rechnens, für die Mädchen Stricken, Nähen,

Spinnen und andere Haushaltungsarbeiten (15). Die Zöglinge hatten Kleidung und teilweise auch Kost frei; auch wurde nach Absolvierung der Schulzeit für ihre Unterbringung in einem Geschäft Sorge getragen (Bluett 178). In den Freistunden wurde Handarbeit getrieben, deren Ertrag zum Teil sogar die Kosten der Anstalten gedeckt hat (Bluett 179). Besondere Protektion und Unterstützung auch in Geld erhielten die Schulen von Königin Anna. Die Teilnahme an dem Werk war übrigens eine ganz allgemeine. Ausser der Geistlichkeit und den Beamten hatten besonders die grossen Kaufleute ihren Teil an der Förderung und Leitung der Schulen (Hendley 5 f.; 4). Die Gesellschaft zur Verbreitung christlicher Erkenntnis, 1701 organisiert, in ihren Zielen vielfach verwandt mit den Tendenzen des Franke'schen Pietismus, ein Zeugnis für das Fortbestehen religiösen Eifers in der leeren Zeit zwischen der puritanischen und der methodistischen Erregung, hatte die Gründung von Armenschulen zu ihrer besonderen Aufgabe gemacht und mit Erfolg ins Werk gesetzt. In den 15 Jahren, die mit 1712 schliessen, wurden allein in London und Westminster 117 solcher Schulen gestiftet und gegen 5000 Kinder unterrichtet (s. Lecky, Geschichte Englands im 18. Jahrhundert, übersetzt von F. Löwe II, 589). Im Jahr 1721 gab es, nach der Fussnote der französischen Uebersetzung der F.B., im ganzen Reich 1492 Armenschulen, in denen über 32000 Kinder unterrichtet wurden. Die Sache wurde, wie am besten Mandeville's eigene Polemik bezeugt, von den lebhaftesten Sympathien des Publikums unterstüzt. Cato, der Bundesgenosse Mandeville's, führt darüber Klage, dass eine einzige Kirchenkollekte zum Zweck der Beschaffung von Anstaltskleidern für die Armenschulkinder mehr abgeworfen habe, als die übrigen Armenkollekten des ganzen Jahres zusammengenommen (I, 454).

So war hier also ein Beispiel, wie der Eifer um Religion und Kirche, die es zu stützen galt in den Tagen der Spötter und Freidenker und die teilnehmende Fürsorge für die Armen sich im Leben bewährten (s. I, 318). Dieser Enthusiasmus reizt Mandeville zu einer Analyse, welche wie er meint denen, welche den Dingen gern auf den Grund gehen, nicht unwillkommen sein wird (I, 313). Er kleidet sie ein in die boshafte Geschichte der Entstehung einer solchen Armenschule in einer Londoner Parochie (I, 314—318): Ein strebsamer junger shopkeeper, der noch nicht so viel zu thun hat wie er möchte und also viel übrige Zeit, findet sich unbefriedigt von seiner untergeordneten Stellung im Kirchengemeinderat (vestry), wo die alteingesessenen Kaufleute und die grossen Vermögen das grosse Wort führen. Er will sich nun auch ein Relief geben und bringt den Gedanken auf die

Bahn, die Parochie müsse — es sei eine Ehrensache für sie — auch eine Armenschule haben! Er setzt dafür eine Agitation in Scene, in der die Reichen mit ihrem Luxus scharf mitgenommen werden, man sorgt mit Hilfe von etwas Schmeichelei für vornehme und reiche Protektoren; die kleinen Väter des Vaterlands bilden ein Comité, das Versammlungen hält, in denen viel über das Elend der Zeiten geredet wird, an dem die herrschende Gottlosigkeit und der Atheismus schuld sei. Viele finden sich da ein mit den verschiedensten Motiven. Da sind — aus guten Gründen — die strammen Kirchenmänner, da kommen die schlauen Sünder, die glauben, dass sie mit ihren Beiträgen zum Fonds den Teufel auf billige Weise um seine Rechte auf sie bringen, andere sind da des Geschäfts wegen, es gibt Gelegenheit die Kundschaft zu erweitern, oder man hat sich doch gezeigt und wird bekannter in der Parochie; und viele kommen, weil sie eben müssen und allein nicht zurückstehen können. — Wenn man im Auge behält, dass die Leiter dieser Bewegung nicht aus den vornehmen und feiner gebildeten Kreisen hervorgehen, die ihre Zeit mit Besserem zuzubringen wissen, sondern aus dem Mittelstand und zum Teil von noch weiter unten kommen, so hat man schon einen Anhaltspunkt für das treibende Motiv. Es ist die Befriedigung, die der Mensch nach seinem angeborenen Herrschtrieb darin findet, etwas kommandieren und dirigieren zu dürfen. Es liegt ein melodischer, auch für Leute aus dem Mittelstand verführerischer Klang in dem Wort Direktor (governor). Auch das imperium in belluas hat noch seine Reize. Dieser Reiz gibt der menschlichen Natur die Kraft, die langweilige Sklavenarbeit eines Schulmeisters auszuhalten. Wenn der nun einige Entschädigung findet in seiner Herrschaft über Kinder, welcher Genuss, den Schulmeister selbst kommandieren zu dürfen. Und an diesem Genuss erlabt sich, in allen Graden, vom intensivsten bis zum schwächsten, die ganze Gemeinde: Wenn die Mägde sagen: Unsere Armenschule, unsere Armenkinder (charity boys), so liegt darin noch ein Schatten von Besitz und Anrecht, der ihnen wohlthut (I, 318—320).

Was sich an dieses Hauptmotiv anschliesst, ist auch nur allzu menschlich und man braucht zur Erklärung nicht auf die Liebe Gottes und das Christentum zu rekurrieren. Man freut sich an der Verwandlung der schmutzigen Proletarierkinder in eine schön geordnet dahermarschierende, sauber und gleichmässig uniformierte Knaben- und Mädchenschar. Das ist der Art nach dieselbe Freude, die man hat, wenn einer aus dem schlampigen Volk seine Lumpen mit dem schönen roten Rock, der hohen Mütze und dem Ordonnanzsäbel eines Grenadiers vertauscht, was in den Urteilen beider Geschlechter über ihn eine

grosse Wandlung hervorruft (I, 320). — Das Interesse, das auch die hohe Geistlichkeit an dem Werke nimmt, gibt der ganzen Sache ein zugleich distinguiertes und frommes Gepräge. Es wird verdienstlich für dieses wie für das zukünftige Leben und es wird feiner Ton, besonders in der Damenwelt, dabei mitzuwirken. Es wird eine Mode, wie die Reifröcke Mode geworden sind — ohne weitere Gründe, als dass es nun eben so die Mode ist (I, 322 f., 313). — Mit diesen Leidenschaften und Schwachheiten sind im Bund mächtige reale Interessen. Es gibt im Land wohl 100 000 Personen beiderlei Geschlechts, die eine lebhafte Abneigung vor körperlicher Arbeit haben, die auch nicht gerne gehorchen, sondern lieber kommandieren und denen als einziger Ausweg, dem Hungertod zu entgehen, die Laufbahn des Schulmeisters in der Armenschule sich öffnet. Die ganze Bande der kleinen Pedanten wird sich erheben, um ihn für seine Angriffe auf Christcross-row und auf die Elemente der Wissenschaft zu züchtigen. Schon sieht er sich bedroht von ihren entbehrlich werdenden Federmessern, schon sind 1000 Ruten in Essig — wie die französische Uebersetzung abschwächend sagt — getaucht. Und wenn er ihnen entgienge, käme die Buchhändlerzunft, um ihn unter dem Haufen ihrer unverkauften ABC-Bücher und Fibeln lebendig zu begraben; die Papiermüller würden ihn gerne in ihrer leerlaufenden Mühle mahlen und die Tintenfabrikanten ihn in ihrem nicht abgesetzten schwarzen Nass ersäufen, und käme er auch da davon, so hätte er noch eine Steinigung mit den messingbeschlagenen Schulbibeln zu gewarten; denn gewiss müsste er ja auch daran Schuld sein, dass die privilegierten Armenschulbibeln vom Jahr 1721 wegen miserablen Drucks und Papiers unleserlich waren. Ein wahres Glück für ihn und der einzige Trost in seinen Aengsten, wenn er sich einen möglichen Erfolg seines essay vorstellt, ist, dass in Wirklichkeit kein Hahn krähen wird nach dem, was er da vorgebracht hat (I, 331—333).

Auch das Parteiinteresse hat sich der Sache bemächtigt und zwar wird sie befördert merkwürdigerweise gleichermassen von den beiden Parteien, den Tories und den Whigs, den Episkopalen und den Presbyterialen. Jede von ihnen glaubt ihre Rechnung dabei zu finden, die eine für ihre hochkirchlichen, die andere für ihre antiklerikalen Bestrebungen. Aber wie die Presbyterianer in der Sache nur die traurigen Nachäffer der Bischöflichen sind, so ist es immerhin wahrscheinlich, dass die Tories dabei die klügeren Rechner sind (I, 314; 354 f.).

Eine andere konkrete Anwendung der allgemeinen Kritik und zwar eine mit ganz persönlicher Spitze bildet der Angriff auf Dr. Radcliffe, den Leibarzt Wilhelms III., der der Universität Oxford bedeutende

Summen testamentarisch vermacht hatte. Da der Doktor ein insolenter, habsüchtiger Mensch war und seinen in Dürftigkeit lebenden Verwandten nur eine Bagatelle vermachte, so konnte sein Motiv bei seiner Stiftung nur der raffiniert berechnende Stolz sein, indem er durch die Panegyriken der Universität das Gedächtnis seines Namens bis in die fernsten Geschlechter verewigen wollte (F. I, 296—301).

Anthropologische Consequenzen.

Mandeville hat in weitausholendem Raisonnement den Gegensatz der ethischen Theorie mit der Praxis des Lebens nachgewiesen. Was meint und was will er damit? müssen wir weiter fragen. Er hat zwar des öftern versichert, dass er als ganz tendenzloser Beobachter nichts anderes wolle, als das Wirkliche erforschen und darstellen. Aber schwerlich wäre ihm damit gedient gewesen, wenn gläubige Leser ihm das aufs Wort geglaubt hätten. Es kann kein Zweifel darüber bestehen, dass ihm die Folgerungen, die er aus seiner Beobachtung für die Ethik und die Anthropologie ziehen zu dürfen glaubt, mehr am Herzen liegen als diese selbst.

Wie soll man sich den Widerspruch zwischen Theorie und Praxis, zwischen Wort und That erklären? so leitet er diese Folgerung ein. Soll man sich an die Worte der Menschen halten oder an ihre Thaten, oder an beides zusammen, wie Montaigne, der meint, dass neben einer kleineren Zahl wirklicher Heuchler die meisten Menschen subjektiv aufrichtig glauben, aber doch nur glauben, zu glauben. Doch das hiesse die Menschen zu Narren oder zu Betrügern machen. Oder sollen wir, um dem zu entgehen, dabei stehen bleiben, mit Bayle zu sagen: Der Mensch ist ein so sonderbares Geschöpf, dass er meistens gegen seine eigenen Grundsätze handelt. Das ist die mildeste Annahme. Wäre man davon nicht befriedigt, so bliebe nur eine Lösung übrig, die bedeutend ungünstiger für den Menschen ausfiele (F. I, 180).

Er hat sie deutlich genug angedeutet: „Ich heisse Vergnügen nicht, was die Leute so heissen, sondern was sie wirklich vergnügt. Wenn John vom Pudding sich nur so viel herunterschneidet, dass man nicht sagen kann, er habe sich nichts genommen, und das Stück hinunterwürgt wie Häcksel, wenn er dann mit Rindfleisch sich vollstopft, dass es ihm zum Hals herauskommt, ist John dann nicht unausstehlich mit seinem Geschrei: Pudding sei seine Wonne, für Rindfleisch gebe er keinen Heller?“ (F. I, 162). Mit andern Worten: Die wirklichen Genüsse des Menschen im Stand der Natur, des Menschen, der nicht durch die Gnade wiedergeboren ist, sind weltlicher und sinnlicher Natur. Nur das Vergnügen dieser Art ist ihm etwas Reales; mit der Ethik

ist es ihm nicht Ernst; sie ist eine konventionelle Lüge (F. I, 179). Die Ethik steht nicht bloss mit den Thatsachen des Menschenlebens, sondern auch mit dem Wesen des Menschen selbst in Widerspruch. Damit ist unsere Darstellung an Mandeville's Anthropologie angelangt, die ein Ergebnis der im Bisherigen berichteten Beobachtungen ist, aber nun auch ihrerseits wieder diese unterstützt, leitet und hervorruft. Sie erfordert eine gesonderte Behandlung.

Die Grundlage seiner Anthropologie ist ein Determinismus, den er in dem pointierten Satz zusammenfasst (F. I, Introd.): Der Mensch, wenn man von Haut, Fleisch und Bein absieht, ist eine Zusammensetzung verschiedener Leidenschaften, die ihn eine nach der andern, wie sie gerade auftauchen, beherrschen, er mag wollen oder nicht. Die Leidenschaften sind die treibenden psychischen Mächte, die den Willen, der jeder überlegten Handlung vorhergeht und der eigentlich das letzte Resultat der Ueberlegung ist (Th. 88), leiten oder richtiger schaffen; da sie die Kräfte sind, welche die ganze Maschine beherrschen, so werden sie sehr mit Unrecht Schwächen oder Gebrechlichkeiten genannt (O. 6). Von Horatio, dem Shaftesburyaner, lässt er sich den Einwand machen, er mache die Menschen zu Maschinen, wie Cartesius die unvernünftigen Tiere (F. II, 147); er mache Stock und Stein aus uns, da wir doch die Freiheit haben zu handeln oder auch nicht. Worauf er repliziert: „Ja! Wir können z. B. den Kopf an die Wand stossen, aber wir werden es bleiben lassen" (F. II, 262). Oder ohne Bild in den Free Thougths: Unser Wille ist nicht so frei wie man glaubt; man meint frei zu sein, wenn man nicht äusserlich gehemmt wird; aber dann ist man geleitet von seinen Begierden. Bei der raschen Abfolge unserer inneren Vorgänge vermögen wir oft nicht unsere Motive zu entdecken. Wir meinen bei der Wahl eine Kraft in uns zu fühlen, unser Urteil so oder so zu bestimmen. In Wahrheit ist der Mensch nur Herr aller möglichen Wünsche, nicht seines Willens (Th. 88—90). Die Leidenschaften sind unüberwindlich, unwiderstehlich und bleiben stets dieselben. Er zieht dafür gerne die Analogie der Triebe der Tiere bei. Die Damen werden von der Eitelkeit lassen, wenn einmal die Katzen aufhören die Mäuse zu fressen und anfangen sie zu säugen und wenn sie einmal mit jungen Ratten an der Brust ums Haus herumgehen. Wenn eine Katze oder ein Raubvogel einmal seine Natur ändert, dann mag ja wohl auch der Mensch seinen Egoismus aufgeben (F. I, 139).

Die Leidenschaften sind überall gleich, es ist hierin kein Unterschied zwischen Wilden und Civilisierten, die beide Hunger und Wollust ganz gleich empfinden. Die Zeiten und Moden wechseln, der

Grundstock der menschlichen Natur mit ihren Kräften und Schwachheiten bleibt sich gleich (F. I, Rem. T.; 311. Th. 144). Die Leidenschaften, genauer geredet eigentlich nur die Samen der Leidenschaften, sind angeboren — nur indem man sie pflegt, erstarken sie — ; aber was zu unserer Natur gehört, das ist in uns schon bei unserer Geburt, allerdings in individuell verschiedener Mischung je nach den verschiedenen Gestaltungen des Flüssigen und Festen im Körper. Daher sind die bei den Einzelnen verschiedenen Grade und Erscheinungsweisen der Leidenschaften keine Widerlegung des Determinismus. Jener physiologische Grund, der Einfluss der Erziehung, der Umstände, der äusseren Stellung sind eine genügende Erklärung (F. I, 319; II, 123 f.).

Im Einzelnen sind angeboren: die Leidenschaft der Sinnlichkeit, die mit der geschlechtlichen Organisation des Menschen gegeben ist. Die Liebe, das Gefühl, vermöge dessen zwei Personen verschiedenen Geschlechts Gefallen aneinander finden, ist eine natürliche und daher allgemein verbreitete Leidenschaft. Obwohl er sie aus dem angegebenen Grund unwiderstehlich heisst, so scheint er doch Ausnahmen zuzugeben. So nach dem Zusammenhang M. 24, wo er von kalten, vernünftigen Naturen redet. Vielleicht ist das auch nur relativ gemeint und erklärt sich aus der von ihm anerkannten Verschiedenheit der Empfänglichkeit für diese Leidenschaft, die mit Verschiedenheiten der organischen Struktur zusammenhängt. Doch gesteht er gelegentlich (O. 188) die Möglichkeit zu, dass die sinnlichen Begierden sich überwinden lassen (F. I, Rem. N.). — Auch das Gefühl für Ehre und Schande ist nichts Künstliches, bloss durch Cultur Erworbenes. Denn nichts Künstliches könnte einen solchen inneren Streit in uns erregen, wie z. B. der Kampf der zwei Arten von Furcht beim Duell. Dass jenes Gefühl und die von ihm bewirkten Erregungen etwas Reales sind, beweisen schon die körperlichen Wirkungen, die es hervorruft. Es gehört zu den Passionen und Instinkten der Gattung (F. II, 86; I, 58). Es ist nur ein anderer, stärkerer und gröberer Ausdruck für denselben Thatbestand, wenn er sagt, der Stolz ist angeboren. Man darf sich nur nicht irre machen lassen durch die verschiedenen Erscheinungsformen, in welche diese Leidenschaft sich hüllen kann, je nach den individuellen und Standes-Verschiedenheiten. Den einen macht der Stolz hochfahrend und prunkend, den andern moros und satirisch. Beim niederen Volk erscheint der Stolz als Neid und Heimtücke, als Schadenfreude und Grausamkeit (F. II, 110 f.; 125; 131). An manchen Stellen reiht er auch ohne diese Vermittlung den Neid unmittelbar unter die angeborenen Leidenschaften ein. Er ist eine ganz allgemeine Erscheinung, die schon bei Tieren sich wahrnehmen lässt, wie man beim

Rennen der Pferde, oder am Verhalten einer Gesellschaft von Hunden, wenn sie mit einander fressen, oder wenn man einen von ihnen streichelt, beobachten kann (F. I, Rem. N.). Angeboren ist der Trieb nach Herrschaft, wie zu sehen ist an dem rücksichtslosen Herrschtrieb kleiner Kinder, an der Art, wie sie über die Spielsachen ihrer Kameraden verfügen, wie sie junge Katzen behandeln. Angeboren ist die Faulheit (F. I, 319, II, 229; 254).

Das primitive Angeborene, das Wesen der Menschennatur ist Selbstliebe und die davon noch zu unterscheidende Selbstgefälligkeit (oder Gefallen an sich selbst, selfliking). Die letztere ist der Instinkt, nach dem der Mensch sich selbst schätzt über seinen wirklichen Wert hinaus und der ihn, weil er sich dabei doch selbst nicht recht traut, zum Streben nach fremdem Beifall antreibt. Eine kleine Nuance, durch eine etwas mildere ethische Taxation, zeigt die Definition in Origin (7 ff. 92): Selfliking, die gute Meinung, die der Mensch von Natur von sich selbst hat, die man, wo sie excessiv und anstössig auftritt, als Stolz tadelt und deren Wirkung die Freude am Lob und der Wunsch nach Beifall ist. Sie ist so natürlich, dass sie leicht schon am Verhalten der Kinder gegen Lob und Tadel zu beobachten ist. Alle Ehrung und alle Beschimpfung besteht in nichts Materiellem, sondern in der rein ideellen Befriedigung oder Verletzung dieser Leidenschaft. Mit diesen beiden Trieben hat die Natur den Menschen ausgerüstet, damit ihm der eine als treibende Kraft, der andere als reizendes Motiv in seinem Selbsterhaltungsstreben dienen. Beide Triebe hat der Mensch mit dem Tier gemein, denn auch Selbstgefälligkeit ist, wenn nicht bei den stupiden und hässlichen, doch bei den gescheiden und lebhaften Tieren zu beobachten. Der Stolz ist die Wirkung des Selbstgefallens (F. II, 134 f.; I, 219).

Mit dem Selbstgefallen ist unter anderem auch die der menschlichen Natur innewohnende Streitsucht gegeben. So stark ist die Selbstgefälligkeit, dass das Allerunbedeutenste in dem Individuen differieren können, sobald es einmal als Differenz ins Auge gefasst wird, Anlass und Handhabe zum Streit gibt (O. 135).

Die Vernunft ist ohne Einfluss auf diesen psychologischen Mechanismus. Sie hat nicht die Kraft, eine Leidenschaft zu überwinden. Die Furcht z. B. weicht keiner vernünftigen Erwägung; im Gegenteil, sie zieht daraus nur neue Nahrung (F. I, 220 f.). Die Leidenschaften sind es vielmehr, welche die Vernunft beeinflussen. Unser Raisonnement treibt uns dahin, wohin uns unsere Triebe ziehen. So hätte der edle Verfasser der Characteristics ganz anders philosophiert, wenn er kriegerische Gefühle gehabt hätte (F. I, 382). Darum darf man bei

der Beurteilung eines Menschen auch nicht auf seine Ueberzeugungen und Grundsätze sehen, sondern auf seine Leidenschaften. Es ist falsch, bei einem Menschen von unmoralischen Grundsätzen alle möglichen Arten von Schlechtigkeit vorauszusetzen; es werden sich doch nur die bei ihm vorfinden, die mit seinen Neigungen übereinstimmen (V. 68). Wenn wir konsequent, nach Grundsatz und Ueberzeugung handeln würden, so müssten die Atheisten Teufel sein und die Abergläubischen Heilige; oft aber ist das Umgekehrte der Fall (F. II, 377). So ist es auch zu erklären, dass man stets nur das Laster bekämpft, das gegen den Hang des eigenen Temperaments ist. Der Indolente z. B. hat eine Abneigung gegen den Streit, weil er eine Aversion gegen alle Thätigkeit hat (F. II, 119).

Die einzige Möglichkeit einer inneren Aenderung und die einzige Handhabe einer pädagogischen Einwirkung auf diesem Boden ist das Ausspielen einer Leidenschaft gegen eine andere. Wir fühlen uns unfähig, starker Leidenschaften Herr zu werden, wenn nicht noch heftigere uns dazu verhelfen (O. 80). Schon an Tieren kann man beobachten, wie Leidenschaft durch Leidenschaft, wie etwa Furcht durch Wut überwunden wird (F. I, 221). Todesfurcht lässt sich so mit Hilfe von Stolz überwinden. So sieht man, solange der Stolz wirkt, z. B. beim Duell, einen Menschen voll Mut, der da, wo er diese Kraft zu Hilfe zu rufen sich scheut, z. B. bei einem Seesturm, bei schwerer Krankheit, die deutlichsten Spuren der ihm natürlichen Furcht zeigt (II, 76 f.).

Die Erziehung beruht, wie die Erziehungsmittel, Lob und Strafe, Reizung von Stolz und Scham zeigen, auf diesem Prinzip der Bekämpfung von Passionen durch Passionen (F. II, 66 f.). Der Erfolg und der Spielraum der Beeinflussung des Menschen auf diesem Wege ist ein grosser. Der Mensch kann auf diese Weise Eigenschaften erwerben, die wie ein Schmuck seine Natur verschönern (F. II, 358 ff.). An manchen Stellen scheint es selbst, als ob Erziehung und Cultur die menschliche Natur verändern könnten (s. u. a. F. II, 352 u. O. pass. über die Ehre). Doch ist zweifellos seine wirkliche Meinung, dass das nur Schein oder Betrug ist. Der falsche Schein in jenen Sätzen kommt wohl nur daher, dass er mit ihnen in eine andersartige Gedankenreihe ablenkt, die er, ohne sie mit seinen eigenen Gedanken zu vermitteln, von Locke aufgenommen hat und die ihm hin und wieder gegen Shaftesbury Dienste leisten muss: dass nemlich alles Ethische erworben und nicht angeboren ist (s. u.).

Alle diese Urteile, die an und für sich auch nur die Feststellung eines psychologischen Thatbestandes sein könnten, sind immer zugleich

als ethische Werturteile gemeint. Der Mensch ist unfrei, heisst zugleich: er ist schlecht. Die Leidenschaften, die ihn beherrschen, sind ethisch nicht indifferent, es sind die Laster [1]). Es gibt Laster der Gattung, in die ein jeder verfällt, da sie eine Naturquelle haben, die Liebe zum eigenen Ich, die das Aufrichtigste am Menschen ist (F. I, 219). Daher kommt das Durchbrechen aller Gebote im Freiheitsstreben, daher kommt es, dass der Naturmensch ohne Gedanken an Recht und Unrecht nimmt, was er bekommen kann, dass die Grundmaxime des Menschen das Gegenteil des ethischen Fundamentalsatzes ist: Er will andere nicht so behandeln, wie er selbst behandelt sein will.

Die optimistische Ansicht der Gegner macht den Fehler, dass sie nicht zwischen der künstlichen „Natur“, welche Erziehung und Cultur hervorgebracht haben, und der ursprünglichen wahren Natur des Menschen unterscheidet. Diese erworbenen Eigenschaften sind etwas Fremdes und Aeusserliches, ein verhüllender Schmuck, der zu entfernen ist, wenn man richtig urteilen will. Thut man das, so sieht man: alle Menschen sind schlecht, die nicht gelehrt sind gut zu sein, wie alle Pferde ungeberdig (vicious) sind, so lange man sie nicht zugeritten hat. So gesehen macht die Natur freilich eine traurige Gestalt und zeigt sich in einer Nacktheit, die man nicht ansehen mag (F. II, 315—318, 359).

Für diese These von der natürlichen Schlechtigkeit des Menschen hat er einmal einen indirekten Beweis geführt aus der angeblichen Idee des Gesetzes, speziell des Dekalogs. Alle Gesetze richten sich gegen den natürlichen egoistischen Trieb des Menschen, insbesondere zeigen die 10 Gebote eins ums andere die Begierde des Menschen zu nehmen, was ihm nicht gehört. Das wird nachgewiesen gegen Einwendungen wie die, dass die Menschen dann ja mit einem natürlichen Hang zum Meineid geboren sein müssten; — es ist eben zu unterscheiden zwischen dem Verbrechen an sich und den Antrieben, die dazu führen — oder gegen den Einwand, dass das im 3. Gebot verbotene Fluchen doch nur eine schlechte Gewohnheit, keine Naturschwachheit sei; — aber es wird doch auch ein natürlicher Hang im 3. Gebot getroffen, derselbe, gegen den der majestätische Eingang des Dekalogs sich wendet, der Leichtsinnshang, der Gott die Reverenz verweigert und sich Familiaritäten gegen ihn herausnimmt. Aehnlich,

1) Entgegenstehende Stellen, wo das Laster ausdrücklich nicht in die Leidenschaft selbst, sondern in das vernunftwidrige Gewährenlassen der Leidenschaft gesetzt wird, finden sich freilich auch (F. II, Pref. VI). Die genuine Ansicht ist das nicht. Er wird dort durch das Motiv der Selbstverteidigung auf dieses Zugeständnis gedrängt.

nur noch weniger mit Glück, werden dann das 1. und 4. Gebot dem angegebenen Gesichtspunkte angepasst (F. II, 318—334).

Der Gegensatz gegen Shaftesbury.

Hier ist der Ort, auf den Gegensatz Mandeville's zu Shaftesbury einzugehen. Denn meist hat er im Schema dieses Gegensatzes seine Anthropologie zur Darstellung gebracht.

Seinen moralischen Pessimismus stellt Mandeville als das Charakteristische seines Standpunkts, des „Deformitätssystems“, wie er es nennt, in Gegensatz zum „liebenswürdigen“ oder „sozialen“ System Shaftesbury's (F. II, 2).

Es gibt nicht zwei Systeme, die so verschieden sind, wie die unseren, meint er (F. I, 372). Er lässt sich selbst vom Gegner charakterisieren als einen, der keine Gelegenheit versäume, der menschlichen Natur eins zu versetzen und zu zeigen, dass wir arme Creaturen sind; der alles von oben herab behandle, aus Tugend und Ehre einen Spass mache, auch die Grossen, Könige und Fürsten nicht schone und überhaupt das Gegenteil von dem thue, was man im Wappenadelkollegium (herald's office) thut (F. II, 352; 3).

Er vermutet daher, es werde ihm gehen wie Montaigne, von dem man sage, er sei wohlbewandert in den Mängeln, aber unbekannt mit den Vorzügen der Menschheit (F. I. Pref.). Diese Spekulationen über die Gemeinheit unserer Gattung können nun die hochmütigen Moralisten nicht ertragen, die der Würde des Geschlechts nichts geschehen lassen. „Wie muss man entzückt sein“, ruft er ironisch aus, „über den unvergleichlichen Sir Richard Steele, wenn er über die Vortrefflichkeit unserer Natur redet! Welche edlen und feinen Begriffe, welchen schönen Enthusiasmus für Menschenwürde, welche Complimente für die Menschheit finden wir im sozialen System Shaftesbury's!“ (F. I, 38; 372.)

Horatio, dem der Enthusiasmus Shaftesbury's es angethan hat und der glaubt, dass Ehrlichkeit und Menschenliebe nicht leere Worte seien, dass es noch Menschen gibt, die diese Tugenden haben und dass es selbst im politischen Leben nicht an Thaten selbstloser Aufopferung fehle, findet etwas Grausames in dem abstrakten zerstörenden Denken der Fable (F. II, 3, 18).

In der Kritik Mandeville's an Shaftesbury's System steht im Vordergrund der Vorwurf, dass es im Widerspruch stehe mit der Realität des Lebens. Mit viel Geschick hat er diesen Vorwurf durchgeführt in der schon oben berührten (s. p. 45 f.) deductio ad absurdum, in der Cleomenes in parodierendem Ernst alles in die idealste Beleuchtung

Shaftesbury's rückt, worauf Horatio die Dinge wieder zurechtstellen muss im Gegensatz gegen sein System. Und das Resultat ist: das ist ein Schema, das eine Theorie hat, die aber nie in Praxis umgesetzt werden kann. In seiner Nacktheit will man den Menschen nicht sehen. Man glaubt an die Tugend, was den Menschen im Allgemeinen betrifft, will man aber im Einzelnen damit Ernst machen, so will man davon auf einmal nichts mehr wissen. Aber was für einen Wert hat der panegyrische Preis der Tugend, wenn sie praktisch eingestandenermassen nicht durchführbar ist. Shaftesbury ist schön und erhebt sich über das Gemeine, aber er ist romantisch, seine edlen Begriffe sind rein chimärisch (F. B. II, 28; 39 f.; 432; I, 395). Es ist nur die ethische Wendung desselben Vorwurfs, wenn er sagt, dieses System öffnet Thür und Thor der Hypokrisie, von der wir schon gerade genug haben; auf diesem Wege werden wir bald so weit sein, dass wir uns gar nicht mehr kennen (F. II, 106; I, 380). Der akademische Charakter des Systems steht in Zusammenhang mit dem andern Merkmal, dass es exklusiv aristokratisch ist. Diesen Zug muss Horatio veranschaulichen, wenn er sich der Consequenzen, die ihm Cleomenes macht, erwehrt: Die Ethik für die Leute von Stand hat nichts zu thun mit der niederen Sphäre des gemeinen Volks, das, den drohenden Hunger stets vor Augen, ohne Erziehung und ohne Geist freilich nicht geschaffen ist für so edle Prinzipien. Und selbst von den Mitgliedern der 3 Fakultäten verlangt auch nach Horatio niemand im Ernst die Einführung dieser Ideale in die Praxis. Nur daran liegt ihm etwas, dass man die Edlen und Hochgeborenen als den Kreis anerkennt, in dem die Tugend wirkliche Jünger hat (F.B. II, 23 ff. 40).

Mandeville macht in der Polemik aufmerksam auf das Bedenkliche dieses aristokratischen Standpunkts, der, die eigene Ethik den niederen Klassen missgönnend, ihnen mit seiner Ironie gegen alle Offenbarungsreligion und gegen das Christentum auch noch die Ethik nimmt, die sie haben. Die Kluft, die durch diesen Ausschluss des gemeinen Mannes von der geistigen Welt der Edlen im Gesellschaftsganzen befestigt wird, ist aber auch ein Widerspruch mit den metaphysischen Voraussetzungen des Systems selbst, das doch die Harmonie der menschlichen Gesellschaft preist, und ihr ein himmlisches Urbild gegeben hat in der Glorie des in schöner Ordnung bewegten Firmaments und einen ewigen Grund in der göttlichen Harmonie des Universums. Wenn man die Ethik auf so sublime, universale Ideen gründet, hat man kein Recht, von dem das All durchdringenden Geist den Kärrner oder auch nur den Karrengaul auszuschliessen (F. II, 21 ff.).

Mandeville's Kritik verfolgt den so charakterisierten Idealismus in

seine letzte Quelle, die er findet in der persönlichen Stimmung und Lebenshaltung des hochgeborenen Philosophen und die er, ohne einen Namen zu nennen, deutlich genug schildert in F. I, 380 f.: Ein Mann von Stand, fein gebildet durch einen trefflichen Erzieher von ruhigem sanftem Naturell, der sich für tugendhaft hält, weil seine Leidenschaften schlafen. Er schreibt über Todesverachtung, hat aber nie für seine Nation den Degen gezogen; er geht nie zu Hof, um der Corruption in den Finanzen zu steuern, denn er liebt die Zurückgezogenheit in ländlicher Stille, und hat nur den Ehrgeiz, ein guter Mensch zu sein. So erklären sich die Illusionen; denn wenn es uns gut geht, nehmen wir den äusseren Schein gern für Realität (F. II, 40). So auch F. I, Rem. T., wo sich der epikureische Weltmensch auf Lord Shaftesbury beruft.

Der Gegensatz der beiden Systeme lässt sich auch noch bis in das rein ästhetische Gebiet verfolgen: Cleomenes und Fulvia sehen die Aufgabe der Kunst in der Nachahmung der Natur; ein Gemälde ist schön, wenn man das Dargestellte wirklich zu sehen meint. Ihr Geschmack ist die holländische Kunst, deren realistische Treue sie preissen. Nach Horatio ist das Prinzip der Kunst nicht Natürlichkeit oder Wahrheit im geschichtlichen Sinn, sondern Idealität, „la belle nature". Sie hat das Schöne der Natur nachzuahmen, der man ihren „Dreck" lässt. Sein Ideal ist die italienische Kunst. Wenn er am holländischen Nativitätsbild das Niedrige und Gemeine shocking findet, so tadelt sein Gegner dagegen an der italienischen Behandlung des Gegenstands die Verletzung des gesunden Menschenverstands und die Unwahrheit, die einen Wirtshausstall in einen Palast mit den feinsten korinthischen Säulen verwandelt und den stolzen unchristlichen Geist, der diese grosse Lektion der Demut in ein Schau- und Prunkstück verwandelt (F. II, 4—10).

Das verkörperte Kunstideal des sozialen Systems ist die Oper, von der Horatio eine Schilderung gibt, in der der Rythmus der Shaftesbury'schen Rhetorik wirklich gut getroffen ist. Die Comödie mit ihrer Lizenz ist zu gemein, die Tragödie mit ihren gewaltigen Leidenschaften regt zu sehr auf, die Gesellschaft im Schauspielhaus ist zu gemischt. Das gemeine Volk meint, weil es bezahlt hat, ganz gleichberechtigt zu sein und sich nicht weiter genieren zu müssen. Aber in der Oper ist alles erhebend; die feine Gesellschaft entfaltet da ihren ganzen Glanz. Die einschmeichelnde Harmonie der Töne, die eleganten und majestätischen Bewegungen, die schönen Bilder reiner seraphischer Liebe sänftigen jede Leidenschaft und bringen jene freundliche Stille des Geistes hervor, in der wir fast den Engeln gleich sind.

Nirgends haben junge Leute von Stand eine solche Gelegenheit, sich zu bilden und die Tugend sich zur andern Natur zu machen. Fulvia dagegen zieht ein Theaterstück, das doch den Verstand bildet, der Oper vor, in der sie die Handlung lächerlich findet (F. II, 11—15).

In einem gewissen Sinn, der freilich seine ironische Kehrseite hat, gesteht Mandeville dem sozialen System einen ästhetischen Vorzug zu. Die Phantasie hat bei ihm mehr Spielraum. Poeten und Redner finden darin mehr Anregung, ihre Kunst zu zeigen. Das alles allerdings auf Kosten des Wahren und Möglichen. Aber Wahrheit kommt ja bei Männern von Geschmack nicht in Betracht; mit dem „Ideal" hat sie nichts zu thun (F. II, 4 f.).

Restrictionen.

Noch sind anhangsweise einige Sätze zu erwähnen, die bemerkenswerte Restrictionen des anthropologischen Gesamturteils zu bilden scheinen. Nicht immer hat er in dieser tendenziösen Weise beobachtet, sondern hat ab und zu durch Anerkennung altruistischer Züge am Menschen der von ihm bekämpften Anthropologie thatsächliche Zugeständnisse gemacht.

So sagt er zwar, dass wir jedes zufriedene Geschöpf als unsern Rivalen im Glück ansehen und behauptet eine so allgemeine Herrschaft der Schadenfreude, dass auch der Gutmütigste nach ihm nicht frei von ihr ist. Aber wenn es Leute gibt, die lachen müssen, wenn einer das Bein bricht, so kennt er doch auch Seelen, die aufrichtiges Bedauern empfinden, wenn einer einen leichten Flecken an seine Kleider gebracht hat (F. I, Rem. N.). Im Widerwillen gegen das Töten und Essen vertrauter Haustiere findet er deutliche Spuren von ursprünglicher Unschuld und Barmherzigkeit, köstliche Reste, welche die ganze Willkürgewalt der Gewohnheit und die Macht des Luxus nicht haben ersticken können. Er redet von angeborenem natürlichem Mitleiden und anerkennt ausdrücklich: Niemand ist so grausam, dass er gar nie von Mitleid bewegt würde. Der Neid kann sich selbst in freundliche Gefühle verwandeln, nicht nur, wenn wir dem Beneideten überlegen werden, sondern auch ohne das bei Männern von Urteil und Verstand, die ihres Wertes sicher sind und die — so fügt er freilich bei — eine hohe Selbstschätzung haben, eine höhere jedenfalls als die Narren und Einfältigen, die Selbstbewunderung mehr an den Tag legen als wirklich haben (F. I, Rem. N.).

Eine mildere und lässlichere Beurteilung des ethischen Thatbestands findet sich in Th. 17. Die Menschen sind im Allgemeinen schlechter als sie scheinen wollen, aber doch besser als man denkt;

und in O. 197: Nur wenige sind so schlecht, dass es ihnen ganz an gutem Willen fehlt, besser zu sein. Auch die grössten Schurken haben Gewissensbisse.

Einen förmlichen Bruch mit seiner anthropologischen Gesamtanschauung könnte man finden in den Stellen, in denen er dem der Natur näherstehenden Menschen einer primitiven Cultur die Vorzüge sittlicher Reinheit zuschreibt.

So redet er von Völkern, die unter glücklichen natürlichen und politischen Umständen tugendhaft und unschuldig sein mögen. Bei dem in natürlicher Einfachheit lebenden Landvolk findet er Unschuld und Ehrlichkeit.

An Rousseaus pathetische Antithese erinnert der Vergleich von 100 armen Analphabeten mit 100 Gebildeten, wo er den ersteren Verträglichkeit, Zufriedenheit, Unschuld, Aufrichtigkeit nachrühmt, bei den letzteren dagegen Stolz, Hass und Anmassung findet (F. I, 304; 353 f. II, 365).

Diese und ähnliche Stellen gehören jedoch in jene andere Gedankenreihe von den Bedingungen der Cultur, in deren Verfolgung er, hingenommen von der Absicht, Cultur und Moral als Gegensätze nachzuweisen, überhaupt oft seine anthropologischen Voraussetzungen oder doch deren Consequenzen vergisst.

Es ist eine falsche Beurteilung, von einem Prinzip des Unglaubens oder des Ungehorsams gegen Gottes Gesetz, von einem Vorsatz die Pflicht zu verletzen zu reden. Die Leute sind religiös, haben wirklich Dankbarkeit gegen Gott und möchten sie gerne auch zeigen; sie werden, wenn man einige wenige Libertiner ausnimmt, von aufrichtiger Reue heimgesucht. Aber dem schwachen guten Willen ist die Aufgabe der Selbstüberwindung zu schwer. Die Hindernisse, die zu besiegen wären, ein widerspenstiges Naturell, eine robuste Gesundheit, sind zu gross; das Geistige ist zu hoch, die Ewigkeit zu fern; die christliche Religion, die gar nichts für die Sinne gibt, besonders seit die anlockenden Wunder aufgehört haben, zu erhaben; die Beruhigung im Gedanken an das göttliche Erbarmen, an eine Reue später vor dem Sterben zu süss. Oft setzen sich die guten Leute einen Termin für die Bekehrung, aber immer wieder kommt etwas dazwischen. Die Menschen sind den Schulknaben gleich, die alles thun wollen, um die Rute zu vermeiden, nur nicht ihre Lektion lernen (O. 197. Th. 17—20; 37 f.).

Der Stimmung nach mögen sich diese Aeusserungen, die besonders in den Free Thoughts vorherrschen, von der schärferen Tonart der F.B. unterscheiden. Der Geist ist derselbe. Der Unterschied

lässt sich, auch ohne dass man literarische Verhältnisse heranzieht, leicht erklären aus der Veränderung der Front. Dort ist die Wendung gegen den verschönernden Idealismus Shaftesbury's und einer pelagianischen Theologie, hier soll das anklagende Pathos des strengen Idealismus christlicher Ethik mit der leisen Ironie eines lässlichen Realismus gedämpft werden.

b. Kritik der ethischen Norm.

Mandeville hat es geliebt, seine philosophische Rolle darzustellen als die des objektiven Beobachters, der sich darauf beschränkt, die Thatsachen der ethischen Wirklichkeit in Leben und Geschichte zu registrieren. Aber wie seine ganze Tendenz offenbar über diesen Rahmen hinausstrebt, so ist ihm oft vorgekommen, dass er die abgesteckten Grenzlinien der ethischen Psychologie überschreitet und offen auftritt als das, was er wirklich ist: als Kritiker der Ethik selbst. Als eine Minierarbeit ist — nicht mit Unrecht — sein Bestreben den Gegnern vorgekommen; von den verschiedensten Seiten her, mit eigenen und fremden Gedanken ist er am Werk, die Grundlagen der Ethik zu untergraben.

Die ethischen Sätze sind nicht angeboren. Diese Negation hat er aus Locke's Vorarbeit als willkommenes Resultat aufgenommen. Der Unterschied zwischen Recht und Unrecht ist uns durch Erziehung und die Einflüsse der Gesellschaft so einleuchtend geworden, dass wir ihn selbstverständlich finden. Auch sehr mässig begabte Menschen, wenn sie nur in kultivierter Gesellschaft aufgewachsen sind, werden diesen Unterschied sofort ohne Mühe und übereinstimmend angeben können. Stehlen, ein Glied der Gesellschaft, das nichts verbrochen hat, töten, wird stets als schlecht, Kranke heilen, das allgemeine Wohl fördern, wird stets als gut gelten, den Leuten thun, was man will, dass die Leute uns thun sollen, wird man als allgemeine Lebensregel hören. Aber der Wilde hat diese Begriffe nicht, und zwar nicht bloss desswegen nicht, weil er nicht raisonnieren kann. Auch wenn er plötzlich durch ein Wunder die beste Denk- und Urteilskraft bekäme, so würde er darum noch keineswegs seine entgegengesetzten egoistischen Prinzipien revidieren. Denn wie alle unsere Ideen, so kommen auch die ethischen Ideen aposteriori und von vielen angeblichen ewigen Wahrheiten wissen Hunderte und Tausende von sehr gescheiden Leuten nichts (F. II, 251—254).

Relativität der Ethik: Die Ethik als Modeprodukt.

Die ethischen Ideen zeigen im Raum der Cultur solche Verschiedenheit und sind so sehr in zeitlichem Fluss, dass nichts allgemein

Feststehendes und unbedingt Geltendes in ihnen anzutreffen ist. Diesen altsophistischen Gedanken hat Mandeville aufgenommen und mit einer eigenen Beweisführung gestützt (F. I, 373—380). Er will untersuchen, ob es Dinge gibt, die einen inneren und in ausnahmsloser Allgemeinheit anerkannten Wert haben, um so zu sehen, ob das καλόν der Alten etwas Reales ist. Er bahnt sich den Weg zu seiner verneinenden Antwort, indem er zeigt, wie wir auf allen Gebieten keine festen, sondern nur wechselnde Massstäbe haben. Auf dem Gebiet der Kunst sind die Werturteile subjektiv sehr verschieden. In der Malerei gibt es nur wenige Erscheinungen, auf welche sich der Streit der Kenner nicht erstreckt. Die Mode fixiert den Geschmack auf einige Zeit, aber sie ändert ihn auch und sie ist in ihren Schätzungen sehr willkürlich. Ein Gemälde wird geschätzt, weil es ein Original ist, — unbedingt höher als eine Copie, auch wenn diese viel besser wäre, — dann etwa wegen seiner Seltenheit und selbst seines Besitzers wegen. Die Cartons in Hampton-Court hätten nicht ein Zehntel des Werts, auf den sie heute trotz ihren groben Fehlern eingeschätzt sind, wenn sie nicht eben von Rafael wären und nicht im Besitz des königlichen Hauses. Die Architektur mit ihren so verschiedenen Typen von Tempeln, Kirchen, Moscheen zeigt dasselbe Bild, ebenso die Gartenbaukunst. Und eine Kunst wie die Malerei hat doch in ihrem Ideal: Nachahmung der Natur eine feste Norm. Um wie viel willkürlicher muss die Mode walten im socialen Leben und in der Sitte. Nichts kommt uns hübsch vor, als was in der Mode ist (V. 6). Ein Mann von 60 Jahren wird allein in Sachen der Knöpfe und ihrer Grösse und Kleinheit 5—6 Revolutionen erlebt haben.

Ueber Beifalls- und Ehrenbezeugungen haben die verschiedenen Völker ganz entgegengesetzte Anschauungen. In der Türkei wird der Herrscher durch Schweigen geehrt, wir ehren durch Lärmmachen. Was wohl höflicher ist? Die Laute, mit denen wir im Theater unser Missfallen zeigen, sind in Italien Beifallskundgebungen (II, 166). Leichenverbrennung, früher die ehrenvolle Bestattungsart im Gegensatz zur schimpflichen des Verscharrens, ist heute eine Schmach und Verbrecherstrafe. — Immerhin hält er in dieser Frage das eine für rationaler als das andere. Wir zeigen unsere enge Weise zu denken, indem wir lieber im ekelhaften Grab verfaulen, als uns auf dem offenen Scheiterhaufen in Asche verwandeln lassen (F. II, 286). Oder man erinnere sich an die Einführung des Gesetzes, dass Tote in Wolle zu begraben seien [1], wie da zuerst die grösste Entrüstung sich er-

1) Jakobi bemerkt dazu: Es ist bekannt, mit wie vielem Nachdruck dieses Gesetz eingeführt worden, dass ihre Toten in englische wollene Zeuge

hoben hat, während jetzt in der zufriedenen Zustimmung alles einig ist. Was Religion und Confession betrifft, so wird der, der nach der besten fragt, sehr verschiedene und sehr positive Antworten in Rom, in Peking und in Constantinopel erhalten. Ganz so ruht auch das sittliche Urteil auf blosser Gewohnheit. Unter Umständen finden wir etwas shocking, das wir unter andern Umständen ganz natürlich finden (F. I, 186). Die Polygamie ist von einem grossen Genie mit Geist und Gelehrsamkeit verteidigt worden. Aber wir haben nun einmal einen unüberwindlichen Abscheu davor, wie der Muhammedaner eine Aversion hat gegen den Wein. Der Incest, der im Grund nichts Naturwidriges hat, ist im ganzen Osten gestattet. Selten hat er übrigens diese Art von Kritik in der Einzelanwendung durchgeführt. In F. I, Rem. C. und in V. 1—14 hat er so den Begriff des Obscönen auf dem Gebiet der Tracht behandelt; doch bleibt bemerkenswerter Weise, wie er selbst anerkennen muss, ein Rest, den die relativistische Auflösung nicht erreicht: Unanständig ist, könnte man sagen, alles was das Geschlecht hervortreten lässt. Aber dann wäre es unanständig, Bärte zu tragen. Auch ertragen wir im Theater manchen Anblick, der in einer privaten Gesellschaft uns äusserst shocking wäre. Es bleibt nur übrig, das für unanständig zu erklären, was jeweils durch die Mode verboten ist. Aber gewisse Grenzen muss und wird sich stets eben doch auch die Mode setzen; auch hört man nicht auf, manche Dinge, welche die Mode des Zeitalters sanktioniert hat, wie die weit ausgeschnittenen Kleider, als indezent zu empfinden.

Das Resultat dieser Gedankenreihe fasst er (F. I, 426 und II, 159) dahin zusammen, dass im Sittlichen wie in der Natur Gut und Schlecht immer nur so ist bezogen auf etwas anderes, also relativ und wechselnd, dass es nichts Absurdes gibt, das uns so erscheinen würde, wenn wir es von Jugend auf gelehrt worden wären, oder (I, 380) ironischer: Die Jagd nach dem pulchrum und honestum ist die Jagd auf die wilde Gans.

Pragmatische Erklärung der Ethik: Die Ethik ein Gesetzgeber-Betrug.

Eine dritte gegen die Ethik gewendete kritische Gedankenreihe gehört nun ganz Mandeville selbst an, der sie gebildet hat allerdings unter Zuhilfenahme eines der Polemik des theologischen Freidenkertums geläufigen Schemas. Die Idee der Ethik hat keinen Anspruch auf höhere Verbindlichkeit, da sie geschichtlich wie psychologisch aus

sollen gekleidet werden, da sie sonsten ihre Toten in ausländisch Linnen zu hüllen pflegten (312).

trüben Quellen stammt. Die Ethik ist ein klug ersonnenes, den menschlichen Schwächen angepasstes Mittel, das die berechnende Politik ehrgeiziger Gesetzgeber für das Werk der Bändigung des wilden Menschen sich geschaffen hat. Diesen Gedanken hat Mandeville ausgeführt im essay on the origin of moral virtue (F. I, 27 ff.). Die Schwierigkeit, die vorlag und die überwunden werden musste, war der allgemeine Kampf der widerstrebenden Leidenschaften Aller gegen Alle. Das Problem war: Wie kann der Mensch dazu gebracht werden, gegen seine Triebe und Neigungen zu handeln. Daran haben denn auch die Gesetzgeber, die weisen Gründer der Gesellschaften, die Schöngeister, die Philosophen, die Redner gearbeitet, dem Menschen beizubringen, es sei besser, wenn er seine Leidenschaften bändige, als wenn er sie befriedige. Um diesem Gedanken, der an sich gegen die Natur des Menschen sein muss, eine psychologische Triebfeder zu verschaffen, greifen sie zu einem Aequivalent, das den Menschen für seinen Verzicht entschädigen soll und das doch den Vorzug der Billigkeit hat. Zu diesem Behuf werden die grundlegenden sittlichen Begriffe von der Vorzüglichkeit unserer Gattung, von der Würde des Menschen und seiner Erhabenheit über die Tiernatur, von Ehre und Schande eingeführt, die Fähigkeit des Menschen, entgegen den natürlichen ersten Trieben auf Lob zu reagieren, wird Rationalität der Seele geheissen, die Unnatürlichkeit der Situation wird unter dem Bild eines löblichen Kampfes mit schönem Sieg verhüllt. Als ein besonderer Stachel wirkt die Einteilung der Menschen in zwei Klassen, die der gemeinen Seelen, die unfähig der erhabenen Selbstverläugnung ihre eigenen erbärmlichen Begierden befriedigen, und die der hohen Geister, die im Kampf mit den unwürdigen Trieben, die der Mensch mit dem Tier gemein hat, die Würde der Gattung verherrlichen und dem gemeinen Wohl sich weihen. Der Gang der Entwicklung ist nun der, dass die zweite Klasse, welcher gerade die Besten, der schönen Illusion sich hingebend, zufallen, ins Regiment kommt, dass sie durch ihren Einfluss den neuen künstlichen Qualitäten weiteren Credit verschafft und so schliesslich die andere Klasse, die Rohen und Natürlichen, zur Unterwerfung und stillschweigenden Billigung zwingt. — Der psychologische Ansatzpunkt für die Wirksamkeit dieses pragmatischen Hebelwerks ist die Thatsache, dass jedermann ausnahmslos der Schmeichelei zugänglich ist. In der persönlichen und direkten Form ist sie für die Kinder und die dummen Menschen, in mehr verhüllter indirekter Weise, indem man ins Allgemeine lobt: die Stadt, das Land, den Stand, die Wissenschaft, fängt man damit die Feineren und Gescheideren. Und wenn sich der kluge Politiker für die Grundlegung seines Werks so auf die unfehl-

bar reagierenden Triebfedern des Ehrgeizes und der Eitelkeit verlassen darf, so steht ihm für die Erhaltung der neuen Kultur ein mächtiger Bundesgenosse zu Gebot: das Interesse. Die Moral als anerkannte Macht gibt den Regierenden den Vorteil, grosse Massen um so leichter und sicherer zu lenken. Und selbst die Unmoralischen, die Menschen der niederen Klasse, müssen bald einsehen, dass die edlen und gemeinnützigen Handlungen der Moralischen doch für sie recht nützlich sind und dass sie auf ernste Schwierigkeiten bei ihrem egoistischen Treiben doch gerade nur bei Ihresgleichen stossen. So sind auch sie recht zufrieden damit, dass die neue Wertschätzung sich durchsetzt und dass man die selbstsüchtige Handlung mit dem Namen Laster, die selbstverläugnende gemeinnützige mit dem Namen Tugend belegt.

Dass das die Art ist, wie der wilde Mensch moralisch gezähmt wird, zeigt die Geschichte, wie die Beobachtung des gewöhnlichen Lebens. Ueber den Ursprung der römischen Grossthaten und Tugenden belehrt ein Blick auf ihre Monumente und Triumphbogen, ihre Trophäen und Inschriften, ihre Lobreden auf Tote und Lebende. Und was ist denn der grosse trick der Erziehung? Ein kleines Mädchen, das sein Compliment lernen soll, macht endlich das erste so plump als möglich. Ah! das reizende Compliment! das feine Fräulein! hört es gleich von seiner Gouvernante und Mama muss sofort erfahren, dass das Fräulein sein Compliment noch eleganter macht als seine Schwester Marion. Marion, die, vier Jahre älter, schon weiss, was ein richtiges Compliment ist, will sich schon entrüsten über die offenbare Ungerechtigkeit, als man auch ihren Stolz befriedigt, indem man sie in das Geheimnis zieht und sie als erwachsene vernünftige Tochter, die sie ist, an der pädagogischen List teilnehmen lässt. Und ganz so bringt man einen Knaben zu allem was man von ihm will, wenn man ihm sagt, dass nur die Bettelkinder grob sind und den Hut nicht abnehmen und ihre Kleider schmutzig machen, und dass er, der kaum zwei Jahre alt ist, schon zu den Grossen gehört.

Dieser Gedankenreihe gibt er die Pointe, durch die er wohl am meisten gereizt und verletzt hat: Moralische Tugend ist das Produkt, das Schmeichelei mit Stolz erzeugt hat (I, 37).

Zu beachten ist, dass diese geschichtsphilosophische Kritik der Ethik bei Mandeville ziemlich isoliert dasteht. Sie steht in seinem frühesten Essay und wird nicht wieder aufgenommen im 2. Band der Fable, wo man sie doch erwarten müsste. Er hat sie allerdings in seiner letzten Schrift im Origin of Honour gegen die Einwände der Gegner, die ihm den absoluten Charakter des Ethischen entgegenhalten, noch verteidigt; aber er hat in dieser Apologie nur noch den ganz allge-

meinen Gedanken der geschichtlichen und natürlichen Entstehung der Moral gegenüber einem ethischen Supranaturalismus theologischer oder philosophischer Art gehalten. Zunächst repliziert er mit einem Gedanken, der auch unseren Diskussionen dieser Probleme noch recht geläufig ist: Der Wert geistiger Grössen wird dadurch nicht berührt, dass man zeigt, dass sie ihre Geschichte gehabt haben. Mit dieser Erwägung will er das Wahre am Standpunkt der Gegner anerkennen, ohne dabei die eigene Position aufzugeben. Es sei auch seine Ueberzeugung, dass Selbstbeherrschung nach dem Gebot der Vernunft, d. h. Tugend, segensreicher sei, als die Befriedigung der Leidenschaften, d. h. Laster, sowohl wenn man das Wohl des Einzelnen, als das der Gesellschaft in's Auge fasse. Er habe auch nichts dagegen, dass man das eine ewige Wahrheit heisse, und trotzdem bleibe er bei der Meinung des Essays und könne den moralischen Anstoss nicht verstehen, den man an der Herleitung der Tugend aus menschlicher Erfindung genommen habe. Es bleibt dabei, die Tugend selbst ist nicht ewig, sie gleicht den mathematischen Wahrheiten, die auch gefunden werden mussten. Die ewige Wahrheit, dass man Leuten, die ihren Hammelsbraten gut durchgebraten wollen, ihn nicht halbgar vorsetzen darf, war auch nicht da, ehe es Hämmel gab, und Leute, die Hämmel brieten und verspeisten. Die Tugend zu verewigen, indem man sie Gott selbst zuschreibt, ist ein impertinenter Anthropomorphismus, da alle Tugend Ueberwindung von Leidenschaften voraussetzt und etwas Erworbenes ist (O. VII; 1 f., 10).

Beachtenswerter noch als diese doch etwas unklar gehaltene Verteidigung mit ihrer sophistischen Deckung des angegriffenen Punktes ist eine Erläuterung, die er auch im Origin of Honour hinzugefügt hat und die eine wesentliche Correktur der Theorie auf dem Punkt bedeutet, wo sie uns am fremdesten anmutet. Was er da berührt, müsste als eine bedeutsame Vorausnahme moderner Erkenntnisse beurteilt werden, wenn er ihm weitere Folge gegeben hätte und wenn es nicht allzu fragmentarisch geblieben wäre. Er modifiziert nemlich den Begriff der Erfindung, indem er erkennt, dass alle Erfindungen dieser Art nicht Werk eines Einzelnen, sondern vereinigte Arbeit von Vielen sind (64). Menschliche Weisheit ist ein Kind der Zeit (ib.). Und er deutet nun eine kulturgeschichtliche Entwicklung der sittlichen Gedanken an, die er an der etymologischen Entwicklung des Namens für den Begriff veranschaulicht. Αρετη von Αρης stammend, virtus von vir weist darauf hin, dass in der Kindheit der Völker Stärke und Mut, die für diese Zeit unentbehrlichsten Eigenschaften, und zwar an und für sich, im Guten wie im Bösen als die vornehmsten Qualitäten

galten. Diese Schätzung hat übrigens ihren guten Grund in der Natur der Dinge, denn die fortitudo hat als ihren Feind die hartnäckigste Leidenschaft zu überwinden, die es gibt: die Furcht, die alle Geschöpfe von Natur an sich haben, vor der Auflösung ihres Wesens. In der erweiternden Entwicklung des Begriffs wurde das Wort dann auch auf die anderen leichteren und sanfteren „Tugenden" übertragen, aber nur sofern eben auch sie eine Ueberwindung des Selbst voraussetzen (O. III, ff.).

Weiter wird von Mandeville die Ethik angegriffen ihrer inneren Begründung nach. Er entkleidet die ethischen Werturteile ihrer Würde und Verbindlichkeit, indem er zeigt, dass sie im Grund unethischen, weil eudämonistischen und utilitarischen oder rein natürlichen Sinn und Gehalt haben. Liberalität wird gelobt und Geiz wird getadelt, weil man von jener profitiert und weil man von diesem zu leiden hat. Jeder schätzt seine Arbeit so hoch wie sich selbst, — was nicht wenig heissen will —, findet sich nie genügend bezahlt und murrt dann ganz natürlich gegen die schmutzige Leidenschaft der knickerigen Menschen, die ihre Börse nicht weit genug aufthun wollen (F. I, 100 ff., 295).

Die Tugend der modesty ist eine Convention, erfunden, um die gebrechliche Tugend des weiblichen Geschlechts zu schützen und diesem das beschämende Eingeständnis d e r Wahrheit zu ersparen, die eben die modesty mit aller Kraft zu verbergen gebietet. Zum Beweis für den konventionellen Charakter der modesty dient u. a. die merkwürdige Verschiedenheit des modesty-Ideals für die beiden Geschlechter. Für das männliche Geschlecht sind die Regeln bedeutend laxer, da, wie die Politiker wohl einsahen, bei gleicher Spannung des Ideals für beide Geschlechter, die Gesellschaft nicht hätte bestehen können (F. I, Rem. C.).

Oder: Die Tugend der Genügsamkeit wird künstlich zurechtgemacht von denen, die gern zufrieden scheinen möchten mit ihrer gedrückten Stellung und nach Argumenten suchen, um das gering zu schätzen, was andere hochschätzen.

Noch gibt es eine aller negativen Aufklärung geläufige Art sittlicher Kritik, von der sich bei Mandeville wenigstens ein Beispiel findet, das hier seine Stelle haben mag: Die Zersetzung sittlicher Lebensverhältnisse und Verpflichtungsgefühle, die auf einer Naturgrundlage ruhen, durch Reflexion. Er bespricht (F. II, 255—261) die Pietätspflicht des Kindes gegen die Eltern in einer Art, die sehr an das Raisonnement von Franz Moor in Schiller's Räubern erinnert, nur dass die Bilder, die Mandeville braucht weit unter dem Pathos jener Sarkasmen bleiben und vielmehr eine ironisch-komische Färbung tragen.

Die Pietätspflicht besteht nur gegen die Eltern als Erzieher nicht sofern sie uns das Dasein geben. Nichts Physisches, ob es nun zur Generation oder zur Vegetation beiträgt, kann einer sittlichen Beurteilung unterliegen. Man müsste sonst auch Tadel bereit halten für das Fieber und den Stein. Die Erzeugenden sind gar nicht aktiv, sondern nur die passiven Werkzeuge der Natur bei ihrem Mysterium, so dass die Rede von Kindern als unserem Fleisch und Blut eine unerlaubt figürliche Wendung ist.

Was die angebliche Wohlthat angeht, so fehlt ihr das wesentliche Moment der Absicht. Es ist hier alles Sache des Instinkts und wenn auch der Naturzweck der Liebe die Fortpflanzung der Gattung ist, wie der des Essens die Erhaltung der Gattung, so ist doch der Grund der Sache, hier so wenig wie beim Essen, das Motiv der Handlung. Und wo auch ein Gedanke an Nachkommenschaft da ist, da kann auch er doch nicht eine Verpflichtung begründen, da er, wenn ja der Verpflichtete noch gar nicht da ist, notwendig egoistischer Natur ist.

Wenn Mandeville in den oben gegebenen Beispielen die eudämonistische Grundlage ethischer Werte als moralischen Anfechtungsgrund vorführte, so hat er übrigens bei Gelegenheit, wo er die Front wechselt, den Eudämonismus mit seiner Lohnethik wieder in Schutz nehmen können und ihn relativ wenigstens höher geschätzt, als die entgegengesetzten reineren philosophischen Vorstellungen von uninteressierter Tugend, die nach ihm der vernünftigen Begründung entbehren: Vernünftigkeit besteht im richtigen Urteil, das heisst im verständigen Abwägen der zwei Seiten einer Wahl. Alles mögliche Ungemach ertragen in der Hoffnung auf ewiges Glück und Genüsse ausschlagen aus Furcht vor ewigem Elend, lässt sich besser rechtfertigen vor dem gesunden Menschenverstand als dasselbe thun für Nichts (O. 32).

Zum Schluss ist noch eine Art ethischer Kritik zu erwähnen, die bei Mandeville keine geringe Rolle spielt, obwohl sie selten direkt ausgesprochen sondern meist nur stillschweigend als Consequenz seiner anthropologischen Reflexionen insinuiert wird: Die ethische Idee ist unwahr, da ihre Durchführung praktisch unmöglich ist. So F. II, 28: Was nützt die Tugend und ihr Preis, wenn man sie nicht praktisch üben kann! und F. I, 160 f. die gedeckt eingeführte Kritik: Andere, die auch keine Narren waren, haben diese Maximen als unausführbar verworfen, sie heissen diese Begriffe romantisch und sind der Meinung, dass die stoische Erhabenheit die menschlichen Kräfte übersteigt. Sie schliessen daraus, dass die berühmten stoischen Tugenden auf hoch-

mütigen heuchlerischen Vorstellungen des Menschen von sich selbst beruhen.

Die Bienenfabelthese.

Die Bedingungen der Cultur: Die Ethik eine Gefahr.

Im Mittelpunkt der originalen Gedankenbildung Mandeville's steht nun der Gedanke, welcher die Pointe des Fabelgedichts bildet und der im zweiten Titel des Buchs in den Worten ausgedrückt ist: Laster der Einzelnen Vorteil fürs Ganze. Private vices public benefits. Es ist nur zufällig, dass der in der Fabel wie im Commentar deutlich ausgesprochene Ergänzungsgedanke sich bei Mandeville nicht formuliert vorfindet. Zwei der Gegner, Deism Revealed und J. Brown treffen vollständig seinen Gedanken, wenn sie formulieren: Tugenden der Einzelnen Nachteil fürs Ganze: Private virtues public mischiefs. Brown 140 (Deism: malefits). Wenn wir moderne Ausdrücke einsetzen, die den Gedanken nicht verändern, sondern verdeutlichen, so ist Mandeville's Behauptung, dass unsere Cultur auf Bedingungen ruht — und auf ihnen ruhen muss, wenn sie bestehen soll, die mit der Ethik, welche die Culturgesellschaft anerkennt, im Widerspruch stehen. All dieser Glanz, dessen wir uns freuen, hat zu seiner Voraussetzung Eigenschaften, deren wir uns angeblich schämen. Wie Hunger und Wollust zugestandenermassen zur Erhaltung des menschlichen Geschlechts nötig sind, so gibt es keinen Fortschritt ohne natürliches und moralisches Uebel. Sie sind die Bedingungen der Blüte einer Nation. Sein Hauptzweck, sagt er so, sei nachzuweisen, wie der Comfort des Lebens und die Blüte einer Nation nicht zusammenbestehen können mit der Unschuld des goldenen Zeitalters (F. I, Pref. und Introd. L. 20 f.).

Oder: F. I, Rem. T. Keine Gesellschaft als Ganzes kann reich werden und sich längere Zeit in blühendem Stand halten ohne die Laster, wenn freilich auch irgend ein Einzelner in einem Grossstaat gerade so tugendhaft sein kann, als im ärmlichsten Stäätchen.

Alle die guten Dinge, deren wir uns erfreuen, kommen hervor aus schlimmem Grund und Boden. Diesem seinem Satz hat Mandeville gelegentlich durch eine moralisch indifferente Fassung der Begriffe Gut und Schlimm eine Ausdehnung gegeben, in der er unverfänglich wird, wahrscheinlich in der Absicht, das moralisch Anstössige seiner wahren These mit dem erweiterten Satze zu decken. So F. I, Rem. G u. 466: Der Einsichtige, der nicht wie die Menge immer bloss ein Glied an der Kette sieht, bemerkt, wie nach der Ordnung der unerforschlichen Providenz, Gutes hundertfach hervorgeht aus dem Schlimmen, ganz

wie die Küchlein aus dem Ei hervorkommen; oder L. 33: Gottes wunderbare Vorsehung lässt oft aus dem Schlimmen Gutes kommen. Schon hiefür gibt er Beispiele, die doch für ihn bezeichnend sind. Die Reformation ist auch ihrem Gegner dem römischen Clerus zum Heil ausgeschlagen als Weckmittel aus geistigem Schlaf. Der Kampf mit dem anglikanischen Clerus ist für die geistige Bildung des nonkonformistischen Clerus ausserordentlich günstig gewesen, die Conkurrenz dieses letzteren Gegners hat andererseits die moralische Führung des ersteren bemerkenswert gehoben. Ein Vergleich des aufgeklärten, auch sittlich hochstehenden katholischen Clerus von Frankreich mit dem libertinistischen von Italien und dem ignoranten von Spanien zeigt die heilsame Wirkung der hugenottischen Häresie (I, 93 f.). Regen ist so nötig in der Natur wie Sonnenschein, Zerstörung im Haushalt der Gesellschaft so wichtig wie Erzeugung. Auch die Kriege mit allen ihren Schrecken sind nötig zur Erhaltung unseres Geschlechts. Würden sie nicht der Vermehrung des Menschengeschlechts Einhalt thun, die Erde könnte uns bald nicht mehr nähren (F. I, 422, II, 295). Wir bitten um die Segnungen des Himmels, aber sie geben niemanden zu arbeiten, durch sie wird Arbeit gespart und werden hands ausser Brot gesetzt. Würden alle Gebete erhört, so würde das Material unserer Schiffe zu lange halten, die Schiffsbauer hätten nichts mehr zu thun. Man würde viel weniger Matrosen brauchen; Seeschlachten, die so viel zu thun geben, kämen gar nicht mehr vor. Der Segen in einem Jahr wird zur Calamität im nächsten. Unsere Farmer wünschen keineswegs eine ununterbrochene Fortsetzung reicher Erntejahre. An der grossen Londoner Feuersbrunst, die so viel zu verdienen gab, hat mancher seine Freude gehabt (F. I, 420—424; 415, Rem. Y., L. 49 f.).

Das Auf und Ab des Glücks gleicht einem Rad, das mit seiner Drehung die Maschine in Bewegung hält. Die Philosophen, die den Dingen auf den Grund gehen, betrachten die Wechselfälle in der Gesellschaft, wie die Hebung und Senkung der Lungen. Auch die Senkung ist zur Atmung nötig und der politische Körper hat den veränderlichen Glückswind so nötig, wie unser Leib die Luft (F. I, Rem. Y.).

In gewissem Sinn ist ja jedes Bedürfnis, jeder Mangel ein Uebel und je mehr es Uebel in diesem Sinn gibt, um so mehr gibt es Arbeitsgelegenheit. Die Bedürftigkeit des Menschen, die Notwendigkeit, essen und trinken zu müssen, ist ein Cement der Gesellschaft. In dem Augenblick, in dem das Uebel aufhört, ist der Gesellschaft der Boden entzogen (F. I, 428. 465; II, 423).

Selbst auf die Kunst noch gibt er diesem Gedanken, um ihm ein möglichst weites Geltungsgebiet zu verschaffen, eine gewisse spielende

Anwendung. Es ist eine Unvollkommenheit unserer Sinne, der wir das Vergnügen der Malerei verdanken. Nur der Umstand, dass wir alles in einer Fläche sehen und die Entfernungen nur durch die Erfahrung schätzen lernen, macht die malerische Illusion möglich (F. I. 375 f.).

Das weitaus Ueberwiegende ist doch die ethische Fassung der These. Bei der Besprechung der Einzelausführung empfiehlt es sich vielleicht, der Uebersichtlichkeit wegen, die mit den beiden oben angeführten Stichwörtern gegebene Einteilung beizubehalten, obwohl sie bei Mandeville selbst nicht eingehalten wird, wie denn auch die so geschiedenen Reihen sachlich oft in einander übergehen.

So soll zunächst gezeigt werden, wie Güter die zum Bestand oder zu einer höheren Entwicklungsstufe der Cultur gehören, auf der Existenz unmoralischer Gesinnungen oder Handlungen beruhen. Sodann wird die Gegenprobe darauf gemacht durch den Nachweis, wie unter Voraussetzung der entsprechenden entgegengesetzten moralischen Qualitäten diese Güter beeinträchtigt werden müssten.

Factische Unsittlichkeit der Cultur.

Gleichsam als Vorbereitung für den strengeren Beweis der F.B.-These in ihrer Notwendigkeit gibt Mandeville eine Ueberschau über die Cultur so wie sie ist, um zu zeigen, dass empirisch jedenfalls Cultur und Laster eng verbunden sind.

Eine grosse Gesellschaft führt mit Notwendigkeit einen Bodensatz unsittlicher Elemente mit sich. Teils durch eigene Schuld, teils durch die Schuld der Eltern oder der Umstände verfehlen viele ihren Beruf. Wenn sie nun nicht in der Armee und Marine oder als „ehrliche Sklaven“ im Handwerk oder als Schulmeister ihr Unterkommen finden, so bilden sie natürlicher Weise das Contingent zum grossen Heer der Spitzbuben. Sie werden Schauspieler, Schmarotzer, Zuhälter, Industrieritter, Falschmünzer, Doktoren und Quacksalber, Wahrsager (F. I, 45—48). Das ist nun einmal der Nachteil von Grossstädten, wie London und Paris; sie sind der Nährboden für Spitzbuben und Schurken, wie die Speicher der für Ratten und Gewürm (F. I, 307). Diese unteren Schichten der sozialen Welt sind freilich verabscheut als die Pest der Gesellschaft. Aber weiter oben im gesellschaftlichen System zeigt sich dasselbe Bild: Der angesehene Industrielle thut im Grunde nichts anderes als der Industrieritter. Er lebt davon, dass er sich die Laster und Schwachheiten seines Nächsten zu Nutze macht. Und nicht bloss diese Grundlage, auch die Methode des Geschäftsbetriebs liefert Parallelen. Die mancherlei kaufmännischen Kunstgriffe, das Anpreisen der Waren, das kluge Ausnützen der Vorteile im Conkur-

renzkampf zeigen zum mindesten, dass man in der Industrie nicht nach der Regel Mt. 7, 12 handelt. Wo ist der Kaufmann, der seinen Käufern die Fehler seiner Waren zeigt? Es glauben doch wenige, dass sie beim Verkauf zu viel bekommen, und der Käufer gönnt selten dem Verkäufer seinen Profit. Ausnahmen sind nur scheinbar. Die unliebenswürdigen kurz angebundenen alten standers, die z. B. nicht auf Handeln sich einlassen, sind nur stolzer als die andern, oder auch geriebener. Das Publikum vermutet mehr Ehrlichkeit in der verdriesslich-ernsten Miene dieser alten Sünder, als in der Liebenswürdigkeit des neu etablierten Kaufmanns. Den Einkaufspreis verbergen sie alle gleich sorgfältig. Wenn man nun gelten lässt, dass im strengen Sinne des Begriffs der ein Spitzbube ist, der andern thut, was er nicht will, dass ihm die Leute thun, so meint der Verfasser seine These über die Immoralität auch der sogenannten ehrlichen Gewerbe bewiesen zu haben (F. I, 49—52; 74 f.). Mit einer Ironie, die beinahe zum Humor gemildert ist, schildert Mandeville in der „Untersuchung über die Natur der Gesellschaft" ergötzliche Szenen aus diesem Interessenkampf des Handels- und Verkehrslebens. „Wer nie Acht gegeben hat auf die Unterhaltung eines feinen Kaufmanns mit einer jungen Dame, die Einkäufe in seinem Laden machen will, hat eine Szene aus dem Leben versäumt, die mir sehr unterhaltsam scheint". Die Dame, die, wie sie meint, wenn nicht schön, doch jedenfalls angenehmer ist als die meisten jungen Frauen ihrer Bekanntschaft, lässt den tyrannischen Stolz, den sie braucht, wo es sich um galante Angelegenheiten handelt, hier ganz zu Hause, und entfaltet dafür alle Reize einer bestrickenden Liebeswürdigkeit. Dem setzt der Kaufmann den unterthänigsten Respekt entgegen, er schmiegt sich geduldig allen ihren Wünschen an und ist ganz Bewunderung für den auserlesenen Geschmack der Dame. Das Resultat der Preisdebatte ist, dass er, wie er beteuert, an dem Stoff verliert, um nicht gegen eine so hochgeachtete Dame ungefällig zu sein, und dass die Dame vergnügt über ihren Triumph, fest überzeugt, 9 pence an der Elle gewonnen zu haben, 6 pence mehr gegeben hat als andere (F. I, 403—406). Diesem Verkehrsbild aus dem fashionablen Quartier der City, wo die Kaufleute vor ihren Thüren stehen und ihre Verbeugungen machen vor den Ladies, die sich nach St. Paul's begeben, setzt er als Pendant gegenüber ein entsprechendes vom lowlife an der Themse, wo die Fährleute (watermen) in ihrer Art einen ebenso erfolgreichen Kundenfang betreiben. Da hat er neulich einen biederen Landbewohner gesehen, an den sich ein halbes Dutzend dieser schmierigen, brüllenden Gesellen mit ihrem Käse- und Tabaksduft gehängt hatte. Auf seinem Gesicht steht das innigste

Vergnügen geschrieben über Londoner Zuvorkommenheit — da wird er doch ganz anders estimiert als daheim in seiner Dorfbude — „ich habe diese Gedanken so deutlich auf seinem Gesicht gesehen, wie seine Nase". So gings fort mit ihm bis an die Themse; er strahlte ganz, wenn er gleich 7—8 stone mehr als sein eigenes Gewicht zu schleppen hatte (F. I, 407—409).

In ähnlicher Weise wie der Handelsstand werden in der Fabel selbst, — im Commentar hat er diese Partien nicht wieder aufgenommen —, die anderen Stände durchgenommen, die Juristen, Mediziner, Geistlichen, Militärs, Politiker und Staatsbeamte: alle Stände sind voll von Lastern, d. h. teils ist ihr Beruf schon seinem Wesen nach unmoralisch, teils haben sie ihn doch durch unlautere Geschäftspraktiken in den Dienst ihrer Selbstsucht gestellt.

Einen anderen Beweis für den unmoralischen Charakter unserer Cultur führt er aus dem allgemein verbreiteten Luxus. Dass wir tief in dieser Sünde stecken, kann man nicht läugnen, man müsste denn die einzig mögliche Definition dieses Begriffs bestreiten, wornach Luxus zu konstatieren ist, überall wo mehr als das zum Leben unbedingt Notwendige aufgewendet wird. Findet man diese Erklärung zu rigoros, dann ist gar keine Grenze mehr, dann gibt es überhaupt keinen Luxus. Denn was versteht man nicht alles unter dem, was zum Anstand, zum Genuss des Lebens gehört! Die zwei kleinen Adjectiva anständig und sauber im Mund von Damen eröffnen eine schwer absehbare Perspektive. Wasser allein, das dem Reinlichkeitstrieb genügen würde, thuts da freilich nicht. Wenn der Bischof ums tägliche Brot bittet, so ist manches darunter befasst, woran der Küster nicht denkt. Seine Lordschaft rechnet einen Sechsspänner zum Nötigen. Und wo ist etwas so Sonderbares, so Extravagantes, das nicht ein allergnädigster Souverän gelegentlich unter das Unentbehrliche zählt! Darum ist der einzig mögliche feste Massstab: alles, was das primitive Leben des Wilden angenehmer macht, ist Luxus. Wollte man nun zwar diese Definition nicht anfechten, aber einen Unterschied zwischen erlaubtem und verwerflichem Luxus einführen und etwa geltend machen, dass es auch eine sittlich massvolle und daher nicht unsittliche Teilnahme an den Gütern des Luxus gebe, so steht dagegen dasselbe Bedenken. Man beraubt sich jedes festen Massstabes; es gibt dann keinen Grad und keine Art des Luxus, die sittlich verwerflich wäre (F. I, 108—110, L. 42).

Wir sind schon ausserordentlich weit vorgeschritten im Luxus. Was früher als Luxus galt, rechnet man heute zum Existenzminimum und will es selbst den Armen, die der öffentlichen Wohlthätigkeit zur

Last fallen, nicht mehr vorenthalten. Die weisse Wäsche, die wir tragen, das bunte Tuch, das man jetzt schon dem gemeinen Soldaten geben muss, verdanken wir einem wahren Raffinement der Eitelkeit, welche die Industrie in ihren Dienst genommen hat; und so alles andere; unser Brot, das jetzt des schmutzigsten Bettlers geringste Bitte ist, unser Bier, unsere Federbetten und Wohnungen, unsere Hospitäler, wie das Greenwich-Hospital, das Hôtel des Invalides, worüber die alten Briten und Gallier, wenn sie aus ihren Gräbern hervorkommen könnten, grosse Augen machen würden: die Reichsten von damals müssten die Aermsten von heute beneiden (F. I, 182 bis 186, 413).

Es ist schon Eitelkeit, dass man in Kleidern nicht bloss Mittel zur Bedeckung der Blösse und zum Schutz gegen das Wetter, sondern auch einen Schmuck sieht; einen Schmuck, der gar auch noch — und wie oft! — die Person heben muss. Die Hottentotten sind da weniger lächerlich mit ihrer Eitelkeit; denn ihr Schmuck besteht wenigstens in den spolia opima ihrer überwundenen Feinde. Aber welche Steigerung nun bei uns im Eitelkeitsluxus! Der Detaillist sieht das Muster zum Kleid seiner Frau bei seinem Nachbarn, dem Gross-Kaufmann ab; denn der hat ja vor 12 Jahren auch keinen besseren Laden gehabt als er. Und die Frau des Grosskaufmanns muss sich schon vor dieser Insolenz der Krämersfrau hinüberflüchten ins andere Ende der Stadt zum Hof, der seinerseits über die nachäffende Arroganz der Bourgeoisie aufs Aeusserste indigniert ist. Nur eine allerneueste Mode kann da helfen, wenn die insolenten Bourgeoisdamen schon die neue tragen. Auch eine ganz ehrbare Kaufmannsfrau glaubt einen Anspruch auf eine neue Toilette zu haben zu dem Dutzend hin, das sie schon hat, wenn sie nur sagen kann, dass man sie in den alten nun schon oft genug, besonders in der Kirche gesehen habe (F. I, 129—133).

Der Nutzen von Lastern.

Die Bienenfabelthese in jener ersten Wendung wird, wie das ja auch am nächsten liegt, in erster Linie an der Sphäre des Erwerbslebens, an Industrie und Handel illustriert. So heisst es schon in der Fabel selbst: Millionen finden Verwendung — und sie genügen kaum, — um der Eitelkeit und dem Stolz anderer Bienen zu dienen. Die Weinhändler, die Restaurateure, die Böttcher wären in beklagenswerter Lage, wenn man nur aus sanitären Gründen Wein zu sich nehmen würde. Die geistigen Getränke, die so grosse moralische und soziale Verwüstungen anrichten, sind dabei doch von mannigfachstem Nutzen für die Gesellschaft. Sie geben in den auf ihnen beruhenden

Industrieen vielen Händen Beschäftigung; sie sind für den Staat eine ergiebige Steuerquelle; sie lassen die im Elend lebenden Massen ihr Unglück in der Apathie vergessen; ihrem Stimulus verdankt die Nation die Siege der zwei letzten Kriege; sie haben so manchen Brenner reich gemacht, der nachher ein würdiger Friedensrichter und ein eifriger Anwalt von Religion und guter Sitte geworden ist (I, 81—92). Der Lebensunterhalt vieler Menschen beruht darauf, dass es unter uns die Laster, die schädlichen Angewöhnungen des Schnupfens und Rauchens gibt (F. I, 415). Die Kaufleute, die Tapeziere, die Schneider können nicht leben, wenn es keine Eitelkeit gibt; die Karten- und Würfelverfertiger kommen natürlich auch ohne die Laster nicht aus. Die Diebe geben u. a. der Eisenindustrie zu thun und tragen auch bei zu der für den Nationalwohlstand notwendigen Cirkulation des Geldes, nach dessen Herkunft man im Handel nicht zu fragen pflegt, und selbst noch durch den Preis, der auf ihren Kopf gesetzt ist, kann braven Männern geholfen werden. Der Geiz ist indirekt notwendig für die Gesellschaft, indem er die Fonds sammelt für die Verschwendung und diese ihrerseits ist direkt nützlich, indem vor allem sie Geld unter die Leute bringt.

Welch ein Glück für die Nation, wenn ein habsüchtiger Staatsminister einen verschwenderischen Sohn hat, der dem Publikum ohne Prozesse und ohne alles odiöse Vorgehen wieder zu dem Seinen verhilft! Diese zwei Gifte des Geizes und der Verschwendung geben zusammengemischt eine ganz gute Staatsarznei, und nur vom Standpunkt der Moral und Humanität, nicht von dem der Staatsweisheit, kann man wünschen, dass sie ihrem moralischen Mittel, der Genügsamkeit, Platz machen (F. I, 83—86, 104 f., 108). Der sinnliche Höfling, der seinem Aufwand keine Grenzen setzt, die leichtsinnige Dirne, die jede Woche eine neue Mode erfindet, die hochmütige Herzogin, die es in ihrer stolzen Hofhaltung einer Fürstin gleich thun will, der Prasser, der sein schönes Erbe in Saus und Braus durchbringt, der Schuft, der Waisen- und Witwenthränen ungeheure Schätze auspresst, um sie lachenden verschwenderischen Erben zu lassen; derart Leute sind die Beute und wahre Nahrung des ausgewachsenen Leviathan (F. I, 410).

Wesentlich für die Industrie ist weiter die Unzufriedenheit und der aus ihr hervorgehende Durst nach Gewinn, der skrupellos alles seinen Zwecken dienstbar macht, und der Wettstreit in der Konkurrenz, Dinge, die wohl zu unterscheiden sind vom Fleiss und die industriell weit günstiger wirken als diese moralische Eigenschaft. Und der Mangel jener Qualitäten, das heisst die Indolenz oder, was er auch dafür einsetzt, die Zufriedenheit, wirkt viel ungünstiger als die reine

blosse Trägheit. Zufriedenheit ist das Gift für die Industrie und nicht die Trägheit. Den Faullenzer kann bei Gelegenheit die Leidenschaft des Erwerbstriebs erfassen und mit sich fortreissen. Aber der indolente Zufriedene, der freilich viele soziale Tugenden haben und wegen seiner liebenswürdigen Eigenschaften, seiner Nachsicht gegen sich selbst und andere recht beliebt sein kann, ja dem es selbst an Arbeitsamkeit nicht zu fehlen braucht, wird nie einen Schritt weiter kommen. Nicht die Faulheit ist das Schlimmste: unsere Faulheit und Schwäche wurde der Anlass zu dem grossen Fortschritt der Erfindung der Maschinen. (I, 267—275; I, 426.) — Zur Zusammenfassung für diese Gedankenreihe mag dienen F. I, 425: Handel und Handwerk ruhen auf unseren Begierden und Leidenschaften, sie brauchen unsere schlechten Eigenschaften, ihre wahren Förderer sind erst Hunger, Durst und Blösse, dann Eitelkeit und Sinnlichkeit und endlich Habsucht und Ehrgeiz. — Manchmal, doch allerdings sehr selten, erscheint der Gedanke vom Nutzen des Lasters auch in der Anwendung auf das einzelne Individuum. Ehrlichkeit bringt die Leute nicht so sicher zu Macht und Reichtum, wie Streberei und Skrupellosigkeit. Der Spitzbube hat doch mehr Chancen, und wenn ihm freilich der Segen Gottes nicht verheissen ist, so ist auf der andern Seite die Art, wie die Providenz des Lebens Güter austeilt, ein merkwürdiges, schwer ergründbares Mysterium.

Es sind nun aber auch Güter höherer Art, vieles, was im Staat, in der Gesellschaft erfreut und nützt, es sind auch geistige Güter, die auf diesen unmoralischen Grundlagen ruhen. Was wir der „Ehre" zu verdanken haben, worüber im nächsten Abschnitt berichtet wird, gehört hieher.

Unsere ganze Bildung ruht auf der Selbstgefälligkeit, dieser eigensinnigen Leidenschaft, die scheinbar sozial so destruktiv wirkt — denn sie besonders ist schuld, wenn wir einander nicht leiden können — und der man doch so viel Gutes verdankt. Ist sie es doch, die uns Geschmack am Leben gibt, selbst an einem, das nicht mehr des Lebens wert ist, und die die stärkste Waffe gegen Verzweiflung ist (F. II, 138 ff., 193). Die Sicherheit der Nation ruht nicht zum wenigsten auf dem gegenseitigen Misstrauen und Hass der streitenden Parteien, die einander kontrollieren. Die Leidenschaften müssen geweckt werden, wenn eine Gesellschaft stark und blühend sein soll. Für eine kriegerische Nation, für den Aufschwung eines Staats in weltlicher Macht und Herrlichkeit sind die gefährlichen Passionen des Stolzes, des Rachegefühls, des Zornes unerlässlich (F. I, 200, II, 403, O. 83). Stolz und Eitelkeit haben mehr Hospitäler gebaut als alle Tugenden miteinander (F. I,

294). Neid und Ruhmbegierde spielen eine grosse Rolle bei den Fortschritten der Studierenden. Wer keinen Neid hat, der wird — darauf kann man 10 gegen 1 wetten — nur indolent sein.

Was verdankt man auf dem Gebiet der Wissenschaft dem Ehrgeiz, der Ostentation, oder der müssigen Curiosität reicher Dilettanten! Wie manches Feld der Wissenschaft ist angebaut worden infolge des Neids zweier Gegner! Bei vielen ist Wissenschaftlichkeit ein Sport, wie die Fuchsjagd. Die Fortschritte in der Kunst verdankt man der Thatsache, dass die Schüler der grossen Meister zuerst Verehrung, dann aber Neid und Eifersucht gegen ihre Lehrer empfanden. Wenn die Aemter, wenn die heiligen Funktionen selbst gut besetzt und verwaltet sind, so ist das oft dem Ehrgeiz und der Habsucht gut zu schreiben, die nach den damit verknüpften Ehren und Emolumenten lüstern sind (F. I, Rem. N. II, 413—416).

Mancher mühevolle Beruf würde ohne diese Antriebe und Reize gar keine Jünger mehr finden. Man kann sich nicht denken, wie ein Arzt z. B. sein Leben aushalten könnte ohne den Stimulus des Triebs nach Geld und Ehre. Dass das Land seine religiösen Bedürfnisse so leicht und billig befriedigen kann, indem stets eine grosse Schar von Theologen zur Verfügung steht, die gerne mit den ärmlichsten Besoldungen ausreichen, dafür mag man sich bei dem Eifer bedanken, — wenn man will, bei der menschlichen Schwäche — der guten Mütter, die in Ekstase geraten und schon im Voraus Freudenthränen vergiessen, wenn sie ihren Sohn sich auf der Kanzel denken können, und bei der superstitiösen Ehrfurcht, die man überhaupt im Mittelstand vor Kirchenrock und Chorrock hat (II, 27. I, 336 f.).

Es sind aber selbst Güter rein ethischer Natur, es sind Tugenden, deren wir nicht sicher sind, wenn wir nicht die Laster ins Interesse ziehen.

Die schönste Tugend, die weibliche Reinheit, braucht, um sich zu halten, die Unterstützung des unwürdigsten Lasters, der Unkeuschheit. Würde man die Freudenmädchen mit der Strenge verfolgen, welche einige thörichte Menschen verlangen, so würde man damit alle Dämme einreissen, welche die Ehre unserer Frauen und Töchter vor den gereizten und unbefriedigten Leidenschaften der Männer schützen können. Wie würde es z. B. in Amsterdam zugehen, wenn nicht die 6 bis 7000 Seeleute, die jährlich heimkehren, von der Regierung wohlweislich geduldete Bordelle vorfänden! (I, 94, f.) Und wenn jene Tugend nach Aussen des Schutzes der Prostitution bedarf, so ist die innere Schutzwehr des Stolzes auch nicht zu entbehren. Die Frau von Stand hat ja bedeutend mehr Stolz als der Mann, weil man ihr viel mehr und

viel früher schmeichelt als dem Mann. Aber da die Verführungen von innen und aussen bei ihr viel stärker sind und viel früher beginnen, so ist unsere Methode, den Stolz und nicht die Demut bei der Erziehung des weiblichen Geschlechts zu pflegen, ein dringendes Gebot der Notwendigkeit, gerade so wie z. B. die Soldaten es nötig haben wegen der grossen Gefahren, die sie bestehen müssen, dass man ihren Abscheu vor Schande aufs intensivste pflegt (O. 58, F. II, 125). Auch die Bekehrung von Männern von den Lastern der Trunksucht und Völlerei ist in vielen Fällen nur dem Ehrgeiz gelungen, den etwa ihre Frauen in ihnen zu entzünden wussten. Diese haben jedenfalls damit mehr gewirkt, als alle Predigten seit der Zeit der Apostel (F. I, Rem. N.). Kurz, die Laster sind den Tugenden als Folie und als Reizmittel unentbehrlich. Ohne Laster wäre die Vorzüglichkeit der Gattung für immer unentdeckt geblieben (F. I, 383).

Der Luxus besonders ist eine der Bedingungen der Blüte einer Nation. Das Vorurteil seiner Schädlichkeit würdigt er einer wohlüberdachten Entgegnung. Von materiellem Schaden durch ihn kann nicht die Rede sein. Er glaubt das indirekt beweisen zu können, indem er den Schaden aufzeigt, den ein Aufhören des Luxus zur Folge hätte. Würde man z. B. in England aufhören, die aus der Türkei kommenden Luxuswaren zu konsumieren und also keinen Luxus mehr in Seide treiben, so würde das bald unsere Wollindustrie zu spüren haben, der sich der türkische Markt verschliessen würde; denn kaufen heisst tauschen. Auch ein noch so gesteigerter Luxus macht die Nation nicht ärmer, wofern nur die Finanz- und Handelspolitik der Regierung und die Verwaltung sich auf der Bahn der von Mandeville bezeichneten Handelsmaximen (vergl. w. u.) halten. — Die Ansicht von der moralischen Schädigung durch den „entnervenden“ Luxus, ist ein Vorurteil, dessen Existenz ja für eine gewisse Stufe des Alters und der Erkenntnis von Wert ist; — Mandeville selbst erinnert sich aus seiner Schulzeit, wie ihm diese Furcht vor der Debauche von unberechenbarem Nutzen gewesen sei. Aber diese entsetzlichen Vorstellungen sind doch nur ein Vorurteil. Fein oder grob — geniessen will der Mensch. Die raffiniertesten Genüsse sind aber nicht schädlicher, als die gemeinen. Weisse Leinwand schwächt nicht mehr als grobes Tuch. Ein Zimmer mit prächtigem Getäfel und schönen Gemälden ist nicht ungesunder als kahle Wände. Eine vergoldete Carosse entnervt nicht mehr als ein Bauernwagen. Man treibt Luxus meist mit Dingen, die auf die körperliche Constitution nicht schädlich wirken können. Und sollten je die Grossen und Reichen weniger ausdauernd und abgehärtet gegen Strapazen sein, so montieren wir ja unsere Cavallerie auch nicht mit Schöffen, und sind so

klug, die Ratsherren im Krieg nur durch Steuerzahlen sich nützlich machen zu lassen. Die grobe Arbeit und die Strapazen fallen doch nur dem gemeinen Volk zu, das Sklavenarbeit verrichtet, und dem die Gefährdung durch Luxus ferner liegt. So ist nicht einmal für die militärische Leistungsfähigkeit des Staats von dieser Seite etwas zu fürchten. Ein guter General kann vom Bett aus und vom grünen Tisch Städte zerstören und ganze Länder ruinieren lassen. Der beste General, den Frankreich hat, kann sich kaum noch schleppen. Ganz andere Dinge als eine robuste Constitution und geschmeidige Glieder verlangt man von einem Offizier. Der Luxus in Offizierskreisen besteht zudem mehr im Aufwand für standesgemässe Repräsentation als in Ausschweifung. Und auch diese, wo sie vorkommt, wird mehr als aufgewogen durch das Gegengewicht des point d'honneur, der Ruhmbegierde, der Hoffnung auf Avancement. In den zwei letzten Kriegen in Flandern und Spanien haben die feinen jungen Herren in Spitzenhemden und kunstvollen Perücken sich dem Geschützfeuer ausgesetzt genau so unerschrocken wie die unsauberen Offiziere, die sich einen Monat lang nicht kämmen. Man mag sich also da und dort in den raffiniertesten Luxus stürzen, die Nation braucht darum ihren Nachbarn nicht weniger furchtbar zu sein. Auch der spezifisch englischen Besorgnis tritt er entgegen, der Luxus möchte schliesslich der Freiheit gefährlich werden und die Regierung korrumpieren (F. I, 111 bis 125).

Der Luxus ist nun positiv vom höchsten Nutzen für die Gesellschaft. Er verschafft einer Million von Armen Lebensunterhalt; durch ihn finden ihre Gebete, die sich doch wesentlich um Beschäftigung drehen, ihre Erfüllung. Durch ihn blüht die Industrie. Jener Wettstreit und die Steigerung in den Ansprüchen und Bedürfnissen verschafft ihr Aufträge. Immer wieder muss der Industrielle ein plus ultra in der Mode erfinden. Grosse Geschäftszweige könnten nicht bestehen, wenn es nicht glücklicherweise der Fall wäre, dass die Kinder die Affen der Erwachsenen sind und sobald als möglich gross sein wollen. Man wird die Wohlhabenheit mit vertreiben, wenn man den Luxus vertreibt. Eine solche Reform würde der Nation die Sorge für eine halbe Million brotloser Armer aufbürden. Das wäre gefährlicher als die Pest, zehnmal schlimmer als wenn die gleiche Zahl Menschen mit Tod abgingen (F. II, 414; I, Rem. T.).

Gegen diese Thesen wendet man nun ein, dass der Luxus für alle diese Zwecke ein zum mindesten entbehrliches Mittel sei und durch anderes ersetzt werden könne. Eine ebenso hohe materielle Cultur könnte sich nach den Moralisten aufbauen auf der ethischen Grund-

lage der Herrschaft über die Welt, welche dem Menschen von Gott verliehen worden ist. Der Consum, der Handel, die Gewerbe brauchen nicht zurückzugehen, auch wenn an Stelle der Eitelkeit das Prinzip tritt, den Armen Beschäftigung zu verschaffen und dem Handel aufzuhelfen, oder das Gefühl für die Pflicht eines anständigen Auftretens. Gibt es doch auch jetzt schon Grosse, die ihre Staatskleider mit aller Gleichgiltigkeit pflichtmässig tragen. — Dagegen ist nun zu sagen, dass von derartigen Leuten, wenn es solche gibt, Luxuskleider doch nicht getragen würden, wenn nicht die Sitte sie zu tragen von der Eitelkeit erfunden und in die Mode gebracht wäre. Leute, die Aufwand für Kleider u. a. machen um des Staatswohls willen, werden bald die Kleider ansehen, wie die guten Bürger die Steuern betrachten: man zahlt ja in der That mit Vergnügen, aber doch nie mehr, als man muss. Jedenfalls würde sich in diesem moralischen goldenen Zeitalter niemand über seinen Stand hinaus kleiden, womit der Consum um die Hälfte und die benötigte Arbeiterzahl um ein Drittel sinken müsste. Ruht doch der weitaus grösste Teil des Kleideraufwands darauf, dass Kleider nicht nur Schutzmittel sein, sondern auch zum Schmuck dienen sollen. Uebrigens wissen die Schneider und Modehändler von jenen uneigennützigen, patriotischen Käufern wenig zu sagen, und die tugendhaften Damen handeln um 4—6 pence genau so wie die, die es am meisten nötig haben. Darum ist auch das moralische Aequivalent für den Luxus von sehr zweifelhaftem Wert (I, 127—134).

Mandeville hat übrigens doch auch für gut befunden, an seiner Empfehlung des Luxus einige Restriktionen anzubringen. Einmal sind, wenn man den Luxus gewähren lässt, gewisse nationalökonomische Vorsichtsmassregeln zu beachten. Und dann will er wieder alles nur vom Luxus der oberen Zehntausend gesagt haben. Er will nichts weniger als eine gleichmässige Verbreitung des Luxus in allen Bevölkerungsschichten. Die Basis der Pyramide muss der Spitze entsprechen. Je mehr es deren sind, die oben dem Luxus sich hingeben, um so breiter müssen unten die Massen der armen Arbeiterbevölkerung sein. Wer so dumm ist und es denen, die reicher sind als er, nachthun will und so über sein Einkommen hinauslebt, der hat sich alles selbst zuzuschreiben, der soll sich auch nicht einbilden, dass er „Luxus treibt“. Das ist ein toller Verschwender! (F. I, Rem. Y.)

Schaden von Tugenden.

Auch die Bienenfabelthese in ihrer anderen Wendung — private virtues public mischiefs — findet ihre nächstliegende Illustration an

den ökonomischen Verhältnissen. Wenn die Menschen alle gut, demütig und tugendhaft wären, wo bliebe die Schönheit und Herrlichkeit der Welt, das heisst vor allen Dingen die englische Kaufmannsherrlichkeit? Denn leider geben die Tugenden nicht viel zu arbeiten und nur wenige beschäftigen hands; eine kleine Nation mag mit ihnen gut werden; auch machen sie ja vor Gott und Menschen angenehm; aber nie wird ein Volk mit ihnen gross; zu Wohlstand, Ruhm, Grösse tragen sie nichts bei (F. II, 303; I, 425 f. 410). — So ist im Einzelnen die vielempfohlene Mässigkeit und Genügsamkeit ein zweifelhafter Segen, wie von verschiedenen Seiten her deutlich zu machen ist. Wenn die arbeitende Bevölkerung zu sparen beginnt und zu einigem Besitz gelangt, wer wird dann noch arbeiten wollen? Eingehender widerlegt er hier ein ihm entgegenstehendes geschichtliches Vorurteil, das, von antik philosophischer Herkunft, in Temple's Schilderung des holländischen Volks eben erneuert worden war. Es ist richtig, dass die Holländer den Aufschwung ihres Staats der strengen Tugend und Kraft der Entbehrung, die ihre Vorfahren geübt haben, zuschreiben. Und es mag zugegeben werden, dass in besonderen Fällen, — wie eben in dem der Holländer, die ihr armes, kleines Land täglich neu dem Meer abzuringen haben, und die dazu noch mit Philipp um ihre Existenz zu kämpfen hatten, — Eigenschaften wie diese als Waffe und Heilmittel der Politik zeitweise nötig werden; aber das gibt bei weitem noch nicht ein allgemeines Muster ab, das etwa auch die reichen Engländer nachzuahmen hätten. Bindet sich doch auch die holländische Politik keineswegs in allen Fällen daran, sondern verfolgt in der Behandlung der Matrosen, der „Sechswochen-Lords“, gelegentlich ganz entgegengesetzte Maximen. Zudem beruht die Grösse Hollands im Grunde auf ganz anderen Dingen, auf ihrer politischen Weisheit mit ihren grossen Grundsätzen der Handels- und der Gewissensfreiheit. Im Ganzen mag darum Frugalität wie auch Ehrlichkeit für eine kleine einfache Gesellschaft ganz recht sein, in einer grossen Handelsnation ist sie eine unnütze Faullenzertugend (F. I, 105 f., 202—212).

Ueberhaupt taugen die ruhigen Mittelstands- und Mittelwegstugenden nichts für ein grosses nationales Leben, sie ziehen nur Drohnen heran, sie sind recht für Mönche und Friedensrichter (F. I, 382). Von besonderer Schädlichkeit erscheinen ihm die altruistischen Neigungen. Güte und friedliche Gesinnung der Herrscher bringt einem Staat, der sein Glück in weltliche Grösse setzt, weder die Machtvergrösserung noch die Vermehrung an Zahl der Bewohner, die er braucht. Wenn die Triebe gegenseitiger Sympathie vorherrschend werden, so scheut man vor Krieg und Blutvergiessen zurück, ohne die keine

Macht zu haben ist und kein Reich zu Stande kommt, Pracht und Ruhm hören auf, Industrie und Betriebsamkeit, denen der Stimulus des Neides fehlt, siechen hin, die Nation müsste es verschmähen, auf Kosten anderer Nationen zu blühen, wir sind beim allgemeinen Levellertum, und selbst Regierung ist nicht mehr möglich (F. I, 423; II, 302 f.).

Vier besondere Schriften Mandeville's — der essay on charity schools darf ja wohl auch so genannt werden — sind ganz oder teilweise einer Spezialausführung der Bienenfabelthese in ihrer zweiten Wendung gewidmet.

Christentum und Krieg.

The Origin of Honour führt im zweiten Teil die These aus: Christliche Religiosität ist den kriegerischen Qualitäten nicht günstig. Disciplin, Ruhmliebe, Furcht vor Schande, Corpsgeist, das macht den guten Soldaten. Damit hat die Religion nichts zu thun. Nimmt man den Stolz weg, so verhunzt man den Soldaten. Friedfertigkeit und Demut sind wenig hoffnungsvolle Eigenschaften für den Tag der Schlacht, und ein zerknirschter Geist und ein zerschlagenes Herz nicht die beste Vorbereitung zum Schlagen. Gute Christen im strengen Sinn können gar nicht Soldaten sein wollen. Der einzig christlich berechtigte Krieg ist der mit Welt, Fleisch und Teufel, den einzigen Feinden, die ein Christ nicht lieben muss und in deren Ueberwindung er seinen Ehrgeiz setzen darf (O. 83; 133; 207; 236).

Mit grossem Kraftaufwand hat er diesen Satz gegen eine Reihe selbstgemachter Einwände verteidigt: Es gibt doch Soldaten ersten Rangs unter den Christen! — und Maler ersten Rangs auch, ist die Antwort; das Christentum hat damit nichts thun. Auch pflegen sie nicht eben die besten Christen zu sein, beide nicht. Nun könnte man aber noch die Geschichte der jüngsten Vergangenheit ins Feld führen, und mit dem Hinweis auf die Armeen der Condé und Cromwell in den französischen und englischen Religionskriegen zeigen wollen, wie doch die Religion auch militärisch eine gewaltige Energie entfaltet habe. Butler sogar könnte man citieren, der die Kanzel ja die Kirchentrommel heisst. Dagegen replicierend führt er aus, wie die wilde und furchtbare Kraft, welche die religiösen Kämpfe entfesselten, leicht zu erklären sei. Geistliche als Brandredner haben leichtes Spiel, wenn sie den allezeit bereitliegenden Zündstoff des Hasses in Flammen setzen wollen. Religionsdifferenzen sind die tiefsten und im Kampf für die Religion können sich auch die Schlimmsten Verdienste erwerben. Jeder ist von der Wahrheit seiner Religion überzeugt und meint das Recht auf seiner Seite zn haben. Grausamkeit wird eine Religionspflicht.

Dass die Heere der feindlichen Lager in beiden Kriegen einen religiös so verschiedenen Anblick zeigen — hier Sittenzucht und Devotion, dort Frivolität und dissolutes Leben — ist leicht aus der Politik ihrer Führer zu erklären. Von christlichem Geist waren weder die Rundköpfe, noch die Hugenottenheere beseelt. Der ganze religiöse Lebtag in Cromwells Heer hatte mit dem Christentum nichts zu thun. Die Fragen, für die man sich schlug, waren zum grossen Teil Machtfragen rein politischer Natur. (Dem widerspricht dagegen das Urteil O. 229.) Den puritanischen Predigern war es übrigens, gerade weil sie sich durch Reinheit der Lehre und des Lebens ein unbegrenztes Vertrauen erworben hatten, ein Leichtes, diesen ehrlichen, misshandelten Menschen vorzuspiegeln, ihr natürliches Rachegefühl sei religiöser Eifer, so dass sie schliesslich noch die Bosheit ihres Herzens oder den Zorn über eine Verwundung mit der Liebe Gottes und der Religion verwechselten. Denn die evangelischen Gebote des stillen Duldens, des Friedens, der Ergebung wurden ihnen von ihren Seelsorgern unterschlagen, die dafür in alttestamentlichem Geist zum Rachekrieg gegen die Feinde Gottes hetzten. Die guten Leute, die beten und sich schlagen konnten, Psalmen singen und Unheil anrichten in aller Gewissensruhe, mögen ja manche respektable Eigenschaft gehabt haben, was aber gar nicht ausschliesst, dass ihnen grundlegende und heilsnotwendige Tugenden des Evangeliums fehlten; denn man kann ehrlich sein in seiner Religion und doch so irregeleitet, dass man ihr in der Praxis ins Gesicht schlägt (O. 133; 178; 195; 239 u. a. a. O.). — Aber indirekt könnte ja immerhin das Christentum in militärischer Hinsicht günstig wirken. Man weist auf die Erfahrung der Offiziere hin, dass der Nüchternere und Gesittete immer auch der verlässlichere Soldat sei. Dem hält Cleomenes entgegen, einmal: dass auch die mauvais sujets sich recht brav geschlagen haben in Spanien und Flandern. „Nie gab es bessere Truppen, Offiziere wie Soldaten, als die unseren in den zwei letzten Kriegen. Aber dass Religion sie so tapfer machte, wäre mir ungefähr ebenso glaublich, wie dass Hexerei die Ursache davon war“. Sodann: was der Offizier vom Soldaten an Tugenden verlangt, ist nicht mehr als was dazu gehört, dass er nicht desertiert, nicht stiehlt und nicht krank wird. Im übrigen hat er freie Birsch. Dazu aber ist das Christentum so wenig nötig, als etwa der Besitz eines Landguts. Gegen Feigheit und Insubordination hat man noch andere Mittel als den Seelsorger. Liesse sich dagegen der Soldat eine Ohrfeige gefallen — ganz nach Christi Wort — er dürfte keine Stunde länger des Königs Rock tragen (O. 147 ff.).

Doch wozu führen wir dann das Institut der Feldandachten und

die Feldprediger noch mit, wenn das Evangelium schädlich sein soll? Und es ist doch notorisch, dass Ansprachen der Feldprediger vor der Schlacht die höchste Begeisterung gewirkt haben (O. 153 ff.). — Feldprediger braucht man, so antwortet er, weil die Armee in ihrer Sache Gottes Sache sehen muss. Das: ‚si deus pro nobis, quis contra nos'? das macht die Leute so mutig; das ist das grosse desideratum in einer Armee, wozu man eben Religion braucht. Der Glaube an den Beistand der gefürchteten unsichtbaren Ursache kann Wunder wirken auch unter einer moralisch zweifelhaften Soldateska, auf welche die Religion gar keinen sittlichen Einfluss hat. Mit geschickter Deklamation kann man den Aberglauben bearbeiten, wie man will, und der Enthusiasmus, der so ansteckend ist, wie das Gähnen, packt schliesslich auch den lockersten Zeisig, was er auch den Tag oder die Nacht vorher gethan haben mag. Und der schlimmste und verhärtetste Geselle fühlt sich in gewissem Sinn gehoben durch die fromme Haltung der andern und sonnt sich selbst etwas im Glanz der fremden Devotion. Ja selbst aus der Langeweile, in der sie fast eingeschlafen sind über der Predigt, und in der sie den Pfarrer ins Pfefferland gewünscht haben, machen sich diese rohen Bursche noch ein Verdienst, das den Himmel nun auch zu einer Extraleistung verpflichte (O. 209; 219; 172; 184; 186; 225). — Feldprediger findet man übrigens immer für jede Sache, sie mag so schlecht sein wie sie will. Im Predigen gibt es ja eine gewisse Weite und das Evangelium ist dehnbar. Den Parteigeist darf es nicht genieren; wovon man sich am 30. Januar überzeugen kann, wo man zwei Prediger derselben Kirche hören kann und dann nicht weiss, wenn man sonst keinen Anhaltspunkt hat, ob der fragliche Fürst (Karl I.) ein fleckenloser Heiliger oder der grösste Tyrann war. Auch sind die Feldprediger gerade keine diffizilen Casuisten und gewiss keine Prediger des Evangeliums, dem Krieg und Streit am allerfernsten liegen. In Winterquartieren, wenn man weit vom Schuss ist, mag ja ein Wort vom Evangelium mit einfliessen; vor der Schlacht fliegt die Maske weg; kein Wort von der Liebe mehr oder von der Sünde, nur der Mut und der Fanatismus werden angefeuert. Und wenn je etwas moralisch Deprimierendes berührt werden muss, so wird es mit grosser Kunst als Folie benützt, um die aufmunternden Gedanken, die man auch bereit hat, zu heben und den mancherlei Reizmitteln grösseren Effekt zu verschaffen. Auf Consequenz kommt es bei der Sache ja auch gar nicht an. Haben z. B. die Seinigen eine Schlappe erlitten, so wird der Prediger ja nicht ihrer Feigheit die Schuld geben, sondern ihrem Mangel an Glauben und Vertrauen auf Gottes Kraft allein,

obwohl sie sich mit diesen Tugenden schliesslich ja gar nicht mehr geschlagen hätten (O. 212—215; 198).

Was die berühmten Fast- und Busstage Oliver'schen Angedenkens betrifft, so wären sie freilich, wenn sie wirklich Tage der Zerknirschung und Kasteiung des Körpers und der Seele gewesen wären, ein gutes Stück praktischen Christentums gewesen, zugleich aber eine unzweifelhafte Schwächung des militärischen Geistes. Es war aber nicht so schlimm: Man speist vielleicht drei, vier Stunden später als sonst, isst vielleicht auch etwas weniger, was gar nicht ungesund ist, und hört längere Predigten als gewöhnlich. Das ist alles. Mit dem richtigen Mass gehandhabt, sind gerade diese religiösen Uebungen ausser der Ordnung mit ihrer eindrucksvollen, schönen Feierlichkeit von ausgezeichneter Wirkung, indem sie immer wieder aufs neue den Soldaten in seinem Glauben bestärken, dass er den Himmel auf seiner Seite hat (O. 204; 226). — Und so glaubt er schliesslich mit seinen weitausholenden Raisonnements den Satz bewiesen zu haben, dass die religiösen Uebungen beim Heer nur politische Zwecke haben (O. 237) oder (O. 166; 194) dass äusserlich religiöse Haltung und Devotionsakte mit Erfolg in Szene gesetzt werden können, während dabei der General ein Atheist ist, die meisten Feldprediger Heuchler sind und die Majorität der Armee aus Männern von schlimmem Wandel besteht.

Endlich ist zu bedenken, dass dieser ganze religiöse Apparat nützlich und nötig ist nur in religiös erregten Zeiten. So war er ganz entbehrlich in den Armeen Luxemburgs, des Königs Wilhelm, des Prinzen Eugen, des Herzogs von Marlborough. Jetzt sind an Stelle der Heiligkeitsmaske ganz andere Mittel getreten: Der point d'honneur und ein feiner, nobler Geist (a spirit of gentility), der durchscheint durch alle Liederlichkeit. Das zeigt sich schon äusserlich. Man sieht viel mehr auf Sauberkeit und schmeichelt dem Soldatenstolz mit hübschen, kleidsamen Uniformen. Sodann denkt man jetzt, die Hauptsache fürs Kriegführen sei Geld, Strategie und möglichst grosse Truppenmassen. Wenn man doch noch etwas Religion, Gottesdienst und Feldkapläne mitführt, so will man damit nur den Verdacht der Religionslosigkeit vermeiden, der immer bedenklich ist, so wie das gemeine Volk nun einmal ist (O. 229 ff.)

Humanität in der Justiz.

Eine besondere Gefahr hat Mandeville in den humanitären Empfindungen gesehen, welchen bei allen Richtungen des Zeitalters, den vorwärtsstrebenden wie den beharrenden, eine stets steigende Wertschätzung zu Teil ward. F. I, 357: Ein unvernünftiger Respekt vor den

Armen — halb aus Mitleid, halb aus Dummheit und Aberglauben zusammengesetzt — ist überall, besonders in England aufgekommen. Er weist u. a. auf die Sympathieen des Publikums für die Lohnbewegung der Schneidergehilfen, der Weber u. s. w. hin. Mandeville hat öfters auf das Bedenkliche der Mitleidsgefühle im Allgemeinen aufmerksam gemacht. Die Impulse des Mitleids können das Schlimmste verursachen: richterliche Integrität bestechen, Unheil in der Erziehung anrichten, jungfräuliche Ehre zerstören, wie denn Mitleid bei Fehltritten der Frau eine grössere Rolle spielt als Sinnlichkeit. Es ist das auch der Sinn jener Verführungsgeschichte in Virg. unm. Eine Tugend, die für jede andere Versuchung unangreifbar ist, kann durch listige Anwendung der Mitleidserregung zu Fall gebracht werden (F. I, 42, 294).

Eine umfassende Polemik hat Mandeville gegen die humanitären und den niederen Klassen in Sympathie zugewandten Tendenzen geführt auf den Gebieten, wo sie sich als Sitte und Brauch in der Gesellschaft schon Bürgerrecht zu erobern begannen oder wo sie bereits in eigenen Institutionen ihre treibenden Ideen verkörperten. Schon zeigt sich in bedenklicher Weise jene „unvernünftige Hochachtung, die man seit einiger Zeit den Armen entgegenbringt". Die sentimentalen Gefühle sind schon in die Rechtspflege eingezogen. Man ist mitleidig gegen Schurken, auch wenn sie den Tod verdient haben; man scheut vor Todesurteilen zurück, da man nicht Schuld sein will am Tod eines Nebenmenschen. Die Betroffenen selbst, die unter dem Verbrechertum zu leiden haben, sind lässig in den Massregeln der Abwehr. Diese Stimmung ist in einem grossen Kreis ehrenwerter, gewissenhafter Menschen verbreitet, die freilich in Urteil und Entschiedenheit es fehlen lassen. So kommt man zu dem Grundsatz: es ist besser, 500 Schuldige entkommen, als dass ein Unschuldiger leidet. Dieser Grundsatz hat seinen Sinn und seine Geltung, wo es sich um die jenseitige Welt handelt, aber nicht für diese Welt und ihre Wohlfahrt. Ein entschiedeneres Vorgehen gegen die Verbrecher würde die mangelhafte öffentliche Sicherheit befestigen, würde vermittelst der Abschreckung Tausenden das Leben retten, die sich jetzt leichtsinnig, Begnadigung in sichere Aussicht nehmend, in die Verbrecherlaufbahn stürzen. Die Weichheit der Geschworenengerichte ist eine grössere Grausamkeit als das gesamte Folterwesen (F. I, 307—310).

In einem gewissen weiteren Sinn und ihrer allgemeinen Tendenz nach gehört hieher die Schrift On the frequent executions of Tyburn, die allerdings an Bemerkungen und Vorschlägen vieles enthält, was mit Mandeville's eigentümlichem Standpunkt wenig zu thun hat. Hier,

wie in der nachher zu behandelnden Sittlichkeitsfrage, hat er den sonst streng gewahrten hypothetischen Charakter seiner These nicht festgehalten, sondern ist mit angefügten Reformvorschlägen aus seiner Reserve herausgetreten.

Mitleid ist unter Umständen die grösste Grausamkeit und unsere weichherzige Furcht vor der Strenge ist schuld an den Missständen der öffentlichen Sittlichkeit und des Rechtslebens. Das ist — von Einzelnem abgesehen — das Facit der oben genannten Schrift. Dieses verderbliche Mitleid zeigt zunächst (Cap. I) das Publikum selbst, das eine ganz eigensinnige Scheu davor zu haben scheint, gegen einen Dieb die gerichtliche Verfolgung zu veranlassen und das sich lieber behilft mit gütlichen Unterhandlungen, mit Zeitungsannoncen, die faktisch Straffreiheit versprechen, mit Geldopfern selbst, um wieder in den Besitz des Seinigen zu gelangen. Diese Lässigkeit und schlecht angebrachte Gutmütigkeit hat skandalöse Zustände im Gefolge: Organisierte, halb und halb anerkannte Diebsgesellschaften in der Hauptstadt eines Reiches wie England, ein thiefcatcher in halb offizieller Stellung, wie Jonathan Wild, dessen Bureau eine Vermittlungsstelle ist zwischen der Verbrecherwelt einerseits, dem Publikum und den Behörden andererseits, wo Compromisse geschlossen werden, und wo über das gestohlene Gut geradezu Buch geführt wird. Wild spielt gleichsam die Rolle eines Superintendenten der Diebsbanden, lässt von Zeit zu Zeit wieder einen verfolgen und hängen, hält aber dabei die Verbindung mit den andern aufrecht, die er freilich nach einander in ihre trianguläre Heimat befördert (E. 8). Diese Methode bestärkt das Publikum in seiner leichtsinnigen Unachtsamkeit und begünstigt die Stehlpraxis. Sie ist eine Schule für Spitzbuben, wie unsere Fischerei und unser Kohlenhandel eine Pflanzschule sind für Seeleute. Der thiefcatcher ist für den Henker von Tyburn, was der Viehmäster ist für den Fleischer von Smithfield.

In seinen Reformvorschlägen dringt er auf eine strengere Handhabung der Hehlerei-Gesetze, die bei der gegenwärtigen Mode, sich mit Geldopfern gegen Diebstähle sicher zu stellen, auf dem privaten Weg der Agenturen und Annoncen vom Publikum umgangen und verletzt werden (E. Pref. und p. 12). Ein professioneller thiefcatcher ist aufs Strengste zu strafen, wenn er auch nur einen Spitzbuben wissentlich in seiner Laufbahn fortmachen lässt (9). Es ist für die, welche sich gegebenen Falls der Verbrecherlaufbahn zuwenden würden, das Heilsamste, wenn sie wissen, dass das Verbrechen auch in seinen geringsten Anfängen der strengen Strafe nicht entgeht.

Dieselbe übel beratene Schlaffheit und Weichherzigkeit zeigt sich

in der Strafrechtspflege und besonders in der Behandlung des verurteilten Verbrechers, in der Lizenz und Unordnung, die man im Gefängnis duldet, und an den Exekutionen selbst, die man zu mob-Festen ausarten lässt, die schliesslich gar nichts Abschreckendes mehr haben und auch ihren Zweck am Delinquenten selbst verfehlen, da dieser sich bis zur Betäubung betrinken darf; endlich in dem falschen Lob, das man dem vermeintlichen Todesmut der Verurteilten spendet. Wahren Mut, der auf Grundsätzen ruht, können sie ja gar nicht haben. Des Enthusiasmus, den spekulative Atheisten allenfalls noch haben können, sind diese Gesellen ja selbstverständlich nicht fähig. In der Furcht ausgelacht zu werden und in starken Spirituosen beruht der Mut eines solchen sham-Heros, dessen mannhaftes Sterben sehr mit Unrecht bewundert wird, da er in Wahrheit dahingeht wie ein Tier und mit dem Mut eines Steins sich in die Ewigkeit hinunterfallen lässt. Und noch dem toten Missethäter bringt man ein falsches Mitleid entgegen. Denn kaum hat er geendet, so stürzt sich der Pöbel auf den Leichnam und will ihn zum Begraben haben. An diese abergläubische Verehrung des gemeinen Volks für einen Leichnam mag sich das Publikum halten, wenn unsere Anatomie-Professoren klagen, dass sie kein Material zum Experimentieren bekommen können. Das Bild, das Mandeville vom Gefängnisleben und von einem Hinrichtungstag in London entrollt, ist so interessant und charakteristisch für die Zeit selbst ebenso wie für ihren Beobachter und Kritiker, dass es wohl hier eingefügt werden darf.

Man lässt in Newgate die schlimmsten Elemente sich Gesellschaft leisten, ohne auch nur die Geschlechter zu trennen. Da kann man denn Vorlesungen über jeden Zweig der illiberalen Künste hören, und Parodieen von Gerichtsverhandlungen geben die nötigen praktischen Uebungen. Da jedermann Zutritt hat, und da die Pfandleiher ihre Kunden reichlich versorgen, so hat Liederlichkeit jeder Art freies Spiel. Der Hinrichtungsmorgen ist eine Art Fest, ein grosser Spitzbuben- und Dirnenjahrmarkt. Schon in Newgate selbst schwimmt man in einem Meer von Bier, die Verurteilten besonders trinken sich toll und voll und führen die schamlosesten Reden, und noch auf dem Weg nach Tyburn hält der Karren zum Behuf des Trinkens oft ein halb Dutzend mal. Kaum kommt der Delinquentenkarren aus den Thoren von Newgate hervor, so wälzt sich der mob stromweise ihm nach. Auch die alten Spitzbuben wagen sich an solchen Tagen aus ihren Höhlen hervor, um den Kollegen noch einmal als gute Kameraden die Hand zu schütteln, und selbst die jüngsten Früchtchen drängen sich heran; man hält etwas darauf — der Reputation wegen —, dass man auch ein guter Bekannter ist. Da und dort schliesst sich wohl

auch ein vornehmer Wüstling nach einer durchgeschwelgten Nacht in seiner Equipage dem Zug an. Die Spässe, die man treibt, stimmen zum Ganzen. Man schleudert Hunde- und Katzenkadaver, die in weitem Bogen über die Köpfe hinfliegen, und wenn dabei einmal ein ordentlicher Anzug ruiniert wird, so ist das ein Kapitalvergnügen. Der Branntweinkonsum ist enorm. Dazu nehme man das fortwährende Gezerfe der andrängenden Menge mit den abwehrenden Gefangenenwärtern, und man muss gestehen, dass es unter diesen Umständen eine eigentümliche Zumutung an diese armen Tropfen ist, dass sie noch Psalmen singen sollen.

Die Folge dieser Zustände ist, dass Hinrichtungen sich in erschreckender Weise vermehren und dass mit allen diesen Opfern doch nur das Gegenteil von dem erreicht wird, was durch sie bezweckt wird. Die zahllosen, von der Justiz verbrauchten Menschenleben sind eine nutzlose und darum barbarische Verschwendung. Die grösste Barmherzigkeit daher, die man an seinen Nebenmenschen üben kann, ist, dass man eine unnachsichtige Strenge gegen sie übt und den Behörden die schärfste Wachsamkeit gegen das Verbrechen in seinen ersten Anfängen zur Pflicht macht. — In diesem Sinn sind die ins Einzelne gehenden Reformvorschläge gehalten. Soll der Zweck der Strafe, die Abschreckung, erreicht werden, so ist schon das Gefängniswesen zu reformieren. Einzelhaft ist einzuführen. Man richte in Newgate 500 Zimmer ein von je 12 Cubikfuss, die dunkel sein müssen. und man erspart schon die Eisen. Dem Verurteilten bestimme man einen Tag, von dem an er keine Begnadigung mehr zu erwarten hat; denn dass der Pardon noch unter dem Galgen anlangen kann, hilft vielen sich über den Ernst der Lage wegzutäuschen; dann gebe man ihnen einen Tag frei zum Abschied nehmen von den Ihrigen und drei zur Vorbereitung auf den Tod. Statt des Gefängnisgeistlichen, der inmitten des allgemeinen Tumults ganz geschäftsmässig seine Traktate austeilt, berufe man als Seelsorger in jedem Fall einen besonderen Geistlichen von Rang und Ruf; denn bei diesem Beruf ist Uebung und Gewohnheit eben nicht förderlich. Vom Tag der Verurteilung an ist der Delinquent auf Wasser und Brot zu setzen. Wenn er dann bleich und zitternd auf seinem Karren sitzt, so verbreitet schon sein Anblick einen heilsamen Schrecken. Sein Schreien und Seufzen und seine Thränen müssen auch das Herz des Verhärtetsten erschüttern, und mancher wendet sich entsetzt von dieser Scene ab und dankt daheim der göttlichen Gnade, die ihn noch verschont. Und wenn so schon die traurigsten Gesellen der Sache der Religion einen grossen Dienst erweisen können, welchen Eindruck wird dann erst ein wirklich er-

bauliches Sterben machen! Es gibt in diesen Kreisen gute Köpfe, von denen wohl einer dann und wann ein staunenswertes Rednertalent offenbaren würde und der Mann sein könnte, um in wirksamer Weise die Ungläubigen zu beschwören, nicht länger in ihren Zweifeln an Ewigkeit und Gericht zu verharren. Der Leichnam des Delinquenten ist dem Anatomen zu übergeben ohne Rücksicht auf das populäre Vorurteil. Er verwahrt sich dagegen, dass er irgend etwas Grausames oder Ungehöriges im Sinn habe gegen einen toten Menschenleib, aber zum Skelett präpariert werden kann in der That doch nicht schimpflicher sein als gehängt werden. – So erst würden die Strafen wirken. Eine Hinrichtung, in dieser Art vollzogen, wäre mehr wert als jetzt tausend.

Eine andere Strafart, die durch die milde und schlaffe Art ihrer Handhabung illusorisch wird, ist die Transportation. Die Transportierten finden zu leicht Mittel und Wege zu entfliehen und zurückzukommen; ihre Herren behandeln sie unklugerweise milder als die armen, unschuldigen Schwarzen. Ein Mittel, die Strafe wieder in Respekt zu bringen, wäre, sie nutzbar zu machen für den Loskauf von Christensklaven in Marokko, Tunis und Algier und anderen Punkten der Berbereiküste. Denn den Verträgen zum Trotz gibt es dort immer noch britische Unterthanen als Sklaven. Er widerlegt die Einwände gegen seinen Vorschlag: Die Berbereimächte würden auf diesen Handel nicht eingehen. Das ist falsch, denn dort werden die Sklaven betrachtet wie bei uns das Vieh, man sieht nicht auf die Moral, sondern auf Körperkraft. Gern würde man einen derbknochigen Einbrecher in der Mitte der Zwanziger eintauschen gegen einen alternden ordentlichen Herrn, der schon über die Fünfzig hinaus ist; auch könnte man drei für zwei oder zwei für einen bieten. Man sagt, unter Christen sollten Freie nie gegen ihren Willen zu Sklaven gemacht werden. Aber die Einrichtung der Galeerensklaven in Frankreich und Spanien, die Arbeitshäuser in Amsterdam, wo man von 6 Wochen bis zu 99 Jahren eingesperrt ist, sind schon Vorgänge. Mancher würde, wenn man ihm die Wahl liesse unter dem Galgen, doch selbst dieser furchtbaren Strafe noch den Vorzug geben vor dem Gehängtwerden. Man wird weiter sagen: die Religion werde dadurch Einbusse erleiden, infolge der zu befürchtenden Uebertritte zur mohammedanischen Religion. Aber die Seeleute, die eingetauscht würden, sind selbst auch nicht sehr gegründet in ihrer Religion. Die Strafe ist allerdings streng; aber unmenschlich sind wir jetzt schon, da wir uns sowenig um Christensklaven bekümmern. Auch wäre eine Milderung etwa die, dass man durch frische Nachschübe von Delinquenten die alten, die genug ge-

straft wären, einlöste. Die Vorteile wären jedenfalls gross. Der Staat würde nicht so viel Einwohner verlieren, wie durch die jetzige Transportationsmethode, das Eigentum würde besser geschützt und überdies hätte man einer christlichen Liebespflicht genügt.

Volksbildung und Armenschulen.

Dieselben Tendenzen geben sich einen besonders starken Ausdruck in der Bewegung für die Armenschulen, von denen man sich Nutzen und Segen jeder Art verspricht. So enthusiastisch ist schon die Passion der Nation für diese neue Einrichtung geworden, dass, wer etwas dagegen sagt, Gefahr läuft, vom Pöbel gesteinigt und als profaner, atheistischer Schuft verschrieen zu werden (I, 303 f.).

Eine Menge von Kindern, heisst es, die sonst verkommen würden, werden so im Glauben und in den Grundsätzen der Kirche erzogen, werden zu gesitteten jungen Menschen gemacht und vor der Laufbahn des müssigen Taugenichts und des Verbrechers gerettet (303, 351). Manchem auch, der sonst in der Dunkelheit geblieben wäre, wird der Weg geöffnet zu hohen Stellungen, mancher grosse Mann ist schon aus dem Spital hervorgegangen (I, 356). — Man macht sich mit diesen Gründen nur einen angenehmen Schein vor; die Vorteile, die man sich verspricht, sind rein eingebildet (I, 304). Religion zu fördern unter den Massen ist überflüssig; Mangel an Glauben und Gläubigkeit ist der letzte Vorwurf, den man dem Gros des Volkes machen kann; nicht hier, sondern in den vornehmen, gebildeten Kreisen ist die Religion in Gefahr (I, 304; 353; II, 374 f.). Auch ist der Weg, den man zu diesem Zweck beschreitet, der verkehrteste und bedenklichste. Ignoranz ist die Mutter der Frömmigkeit, wie das Sprichwort sagt, und durch zu viel Bildung haben die höheren Klassen ihren Glauben verloren. Es wäre schlimm bestellt, wenn die Geistlichen ihren Pfarrkindern die für sie nötigen religiösen Kenntnisse nicht geben könnten, wenn diese nicht Lesen und Schreiben gelehrt wären (I, 304; 312; 353. II, 374). Wenn man sodann höfliches Benehmen und gute Manieren verbreiten will unter der Jugend der niederen Klassen, so ist das wiederum mehr als unnötig, da sie uns ja nicht Complimente machen, sondern Arbeit leisten sollen (I, 304); es ist auch ein ganz vergebliches Bemühen, wo das Haus und seine Sitte so stark gegen die Schule und ihre Einflüsse wirkt. So darf man sich nicht täuschen lassen, wenn die Armenschulknaben ein wenig zum Mützenabziehen abgerichtet werden; sie bleiben Bengel, so arg wie man sie nur je auf Towerhill und in St. James's sich hat tummeln sehen, und haben auch in den Tumulten der letzten Jahre ein ganz beträchtliches Con-

tingent gestellt (I, 305 f., 354). Auch jener weitere Vorteil, die Verminderung der Verbrechen als Folge der Verbreitung der Bildung, ist eine Illusion. Man bessert auch da am falschen Ende. Nicht an Intellekt pflegt es den Dieben zu fehlen und nicht über ihre Dummheit beklagt man sich. Sind die Verbrechen so häufig, so ist der Grund nicht, dass der Abschaum der Nation zu wenig weiss, eher dass er zu viel weiss. Nicht wenn man die Leute im Analphabetentum lässt, sondern wenn man sie von der Arbeit abbringt — und das thut man, wenn man ihnen diese Bildung gibt — züchtet man sich Spitzbuben heran. Die Spitzbuben des Jahrs 1720 (des Jahrs des Südseeschwindels) waren keine Ignoranten (I, 304; 306; 308; 311; 313).

Endlich: Armenschulkinder, die später in hohe Stellungen gelangen, nehmen eben einfach anderen den Platz weg. Wenn sich einige Armenkinder ausgezeichnet haben, was auch fernerhin, ohne Armenschulen, noch der Fall sein wird, so muss man desswegen noch nicht allen die Erziehung aufdringen. Mit demselben Recht könnten ja auch die Frauen Anspruch erheben auf Unterricht im Latein, im Griechischen oder in den Kriegswissenschaften. Die allgemeine Ignoranz, die manche von der Abschaffung der Armenschulen befürchten, kommt deswegen noch lange nicht. Dazu haben wir noch genug Schulen im Land (I, 356, II, 425).

Dagegen will er nun positiv beweisen, dass diese Humanität schädlich ist für den Staat, dessen Wohl der oberste Gesichtspunkt ist, der allem vorgeht (I, 325 ff.). Eine Gesellschaft, die einerseits die Sklaverei nicht gestattet, andererseits viele nicht arbeitende Mitglieder hat, hat zu ihrer Selbsterhaltung gerade so wie der Einzelne, der sich sein Brot verdienen muss, ein gewisses Quantum von Arbeitsleistung nötig, und dazu brauchen wir eine Arbeiterklasse; denn eine bestimmte Summe schwerer Arbeit will gethan sein, und wenn sie nicht von den Armen und ihren Kindern verrichtet wird, so müssten die Kinder anderer Leute eintreten (II, 426). Auf die Erhaltung dieser Arbeiterrace und zwar mit den für sie erforderlichen Qualitäten hat der Gesetzgeber bedacht zu sein, so gut wie auf materielle Versorgung des Reichs. Nun aber wird sie nur dann richtig funktionieren, wenn sie inferior ist, nicht bloss was ihre staatsbürgerlichen Rechte, sondern auch was Wissen und Bildung betrifft. „Ein Pferd, das so viel wissen würde, wie ich, würde ich nicht reiten“ (I, 331). Nicht geistreich brauchen wir die unteren Klassen, sondern fleissig. Wissen vermehrt die Ansprüche und vermindert die Tüchtigkeit zu schwerer Arbeit. Wo die Arbeiter nicht viel auf sich halten, da arbeiten sie billiger und sind mit weniger zufrieden (V. 152). Insofern ist eine

Portion von Ignoranz ein notwendiges Ingredienz einer wohlgeordneten Gesellschaft und darum gebietet die Politik, die Bildung des Volks nicht zu heben oder doch nicht über das Niveau hinaus, das durch die von ihm geforderte Arbeitsleistung angezeigt ist (I, 328; 363; 369). Auch dass ein gewisser Grad von materieller Not da ist und bleibt, ist unumgänglich nötig. Denn der Mensch, der es sich nur zu gerne wohl sein lässt, arbeitet nicht, wenn er nicht angestachelt ist, sei's von der Not, sei's von Stolz oder Habsucht. Die Armen aber werden zur Arbeit getrieben durch Mangel, den man darum lindern, aber nicht ganz heben soll. Klugheit ist's, die Not zu erleichtern, Thorheit die Not zu beseitigen. Sonst würden uns die gewöhnlichsten Dinge nicht mehr geliefert (I, 213 f., II, 424). Die Eigenschaften, welche man mit der Armenschulerziehung grosszieht, sind das Gegenteil von dem, was man erstreben sollte. Haben die Armenkinder Lesen, Schreiben und Rechnen gelernt, so haben sie einen Hochmut, wie wenn sie aus einer anderen Sphäre wären. Auch ist es nicht die richtige Methode, den bis zum vierzehnten Jahre von der Arbeit abzuhalten, der doch einmal die schwere Arbeit thun muss. Der Schulbesuch selbst ist schon Faulheit — man kann die Burschen besser beschäftigen, als indem man sie sich die Finger mit Tinte beschmieren lässt — und er macht unfähig zur Arbeit. Jede Stunde, die man sie an Bücher hinsetzt, ist eben soviel verlorene Zeit für die Gesellschaft (I, 328 f.; 341; 364). Die Armenschulen stören die Ordnung in der gesellschaftlichen Gliederung. Das universale Wohlwollen, das den Arbeiter heben will, drückt den Wohlhabenden herab, und was aus Liebe zu einer Klasse gethan wird, erweist sich als Grausamkeit gegen eine andere (II, 426). Ja dieses wohlmeinende Mitleid schlägt selbst denen zum Schaden aus, denen man es erweist. Es ist eine Erfahrungsthatsache, dass man um so glücklicher ist, je weniger man von einer besseren Lebenshaltung weiss; gerade die, die am härtesten arbeiten, sind am zufriedensten. Man sieht sie lachen und singen, so müssen wir sie also doch wohl für glücklich ansehen; ob wir nun ihre Art von Glück goutieren oder nicht — das thut nichts zur Sache. Dem Bauern ist es wahrscheinlich wohler als dem König, und wenn man in manchen Kreisen andere Anschauungen vom Glück hat, so hat eben Stolz und Eitelkeit und der Zauber des sinnlichen Scheins das gesunde Urteil getrübt (I, 357; 360—362). Darum ist die Einschränkung des Mitleids und der Humanitätsübung im Interesse der Armen ebenso wie der Reichen (II, 424). — Mit diesem Gedanken will er sich gegen den Vorwurf der Grausamkeit verteidigen, den abzuwehren auf dem Boden seiner These freilich streng genommen eine Inkonsequenz ist. Er will

nicht grausam sein und lehnt Inhumanität mit Entrüstung ab. Er will den Holzschuhen und dem Willkürregiment von Frankreich nicht das Wort reden. Auch er will, dass die Hilflosen gepflegt werden. Nur soll damit nicht Bettelei und Faulheit ermutigt, sondern alle Kräfte sollen irgendwie zur Arbeit herangezogen werden, bis auf die Lahmen und Blinden hinaus (I, 360). Eine andere, dem realistischen Geist des Systems besser entsprechende Antwort auf den Vorwurf der Hartherzigkeit finden wir I, 356 (cf. auch II, 425): Es soll barbarisch sein, die Armenkinder drunten zu halten und den Genius zu unterdrücken? grausam, dass nicht auch sie sich sollen regen dürfen? Ja dann ist es auch barbarisch, dass sie bei denselben Neigungen zum Geldausgeben doch nicht so viel Geld haben als andere!

Es ist noch eine ganze Reihe einzelner Missstände, die er dieser Humanitätsübung auf die Rechnung schreibt. Sie wirkt ungünstig auf das Familienleben der unteren Klassen. Wenn man den Leuten die Sorge für ihre Familien abnimmt, so ladet man sie ein zur Vernachlässigung dieser Pflichten, man setzt gleichsam einen Preis aus auf die elterliche Faulheit und begünstigt die Eitelkeit der Eltern, die mit ihren Kindern zu hoch hinauswollen (I, 340). Die Schulerziehung hat für Kinder etwas Bedenkliches. Kinder sind schlechte Gesellschaft für einander (I, 311). Man stört die angemessene Verteilung der Arbeitskräfte in der Gesellschaft. Man entzieht solche der Landwirtschaft, wo es so sehr an hands fehlt, und übersetzt und schädigt so den Handel, der so wie so schon übergenug Kräfte hat. Den Kaufleuten fehlt es nicht an Buchhaltern, Lakaien hat man in Masse, aber der Landwirt klagt über Mangel an Arbeitskräften (I, 342—345).

Man verteuert die Arbeitskräfte und schon haben wir mit unserer Philanthropie unsere Wollausfuhr herabgedrückt. Die Wollwaren müssen freilich im Ausland billiger gefertigt werden können, wo man 6 Tage lang 12 Stunden pro Tag arbeiten lässt, als bei uns, wo man nur 4 8stündige Arbeitstage hat; denn das bedeutet, dass im Ausland 4 hands die Arbeit von 9 bei uns verrichten (I, 358 f.).

In das gleiche Kapitel der Steigerung der Ansprüche durch weichliche Indulgenz gehört die Dienerschaftskalamität, deren Schilderung bei Mandeville an Swifts Satire erinnert. Das Mägdeelend, die unverschämt hohe Lohnforderung einer jeden Landschlampe verdanken wir unserer dummen Gutmütigkeit. Die Diener, denen man alles hingehen lässt und die man ausserdem mit Trinkgeldern und mit Löhnen verwöhnt, die in gar keinem Verhältnis stehen zu dem geringen Dienst des Aufwartens, den sie allein leisten sollen, stellen sich allmählich auf gleichen Fuss mit den Herren; sie haben die Insolenz, zu Gesellschaften zu-

sammenzutreten, gegen die Interessen ihrer Herrschaften; ihre eating-houses zu Westminsterhall sind wahre Hochschulen der illiberalen Künste (I, 346—351). Die Armenschulen sind freilich nicht allein schuld an diesen Uebelständen, die viele Ursachen haben, wie z. B. die Grösse Londons, aber dass sie auch dazu beitragen, lässt sich nicht läugnen (351).

Das Ergebnis dieser Erwägungen ist, dass die philanthropischen Bestrebungen zur Hebung der Cultur freilich nicht bedingungslos zu verurteilen sind — mit vollem Recht lobt man das Zivilisationswerk des Zaren (Peter's I) — wohl aber dass sie unter Umständen gefährlich werden; und diese Umstände sind z. B. in England da. Russland hat zu wenig, England zu viel Gebildete. Es ist aber ein Fehler, gegen die Zuckerkrankheit zu verordnen, wo es sich um Schwindsucht handelt (I, 370).

Die Sittlichkeitsfrage.

Endlich hat Mandeville auch noch die Sittlichkeit im engeren Sinn nach den Gesichtspunkten seiner allgemeinen These besprochen.

Die Gegenwirkung gegen die natürliche sinnliche Leidenschaft der Liebe im Ideal der geschlechtlichen Reinheit hat auch ihre bedenklichen Folgen gehabt. Er sagt zwar manchmal, wie es scheint im Ernst, nicht ironisch, dass Ruhe und Glück der Gesellschaft die Entfernung alles Geschlechtlichen aus der Conversation und aus aller Oeffentlichkeit und seine Brandmarkung erfordert habe (F. I, Rem. N.). Vorwiegend ist doch die ungünstige Kritik, die er an dieser sittlichen Gestaltung der Gesellschaft übt, und zwar nicht bloss diejenige gelegentlicher Art, wo er die modesty wie andere Tugenden auch zu diskreditieren sucht durch den Nachweis ihrer Relativität: So (F. I, Rem. C., II, 127): Sie kann den Schamlosen von den letzten Excessen zurückhalten; sie hat aber ebenso oft ein armes gutes Geschöpf zum Kindsmord getrieben. Ausgeschämte begehen dieses Verbrechen nicht. Er hat auch auf diesem Punkt eine ganz systematische Polemik eröffnet und hat, unverhüllt im Modest Defence, etwas vorsichtiger in der Fabel (I, 95—99), positive Vorschläge gemacht.

Würde es wirklich gelingen, die Enthaltsamkeit in der Nation allgemeiner zu machen, so würden wir aufs Neue heimgesucht vom Fahrenden-Ritter-Geist (Knights-errantry) und von romantisch-chimärischen Ideen von Liebe und Leben. Die festen Unterschiede der Stände würden durchbrochen von diesen Schwärmereien. Jeder Schneider würde wie ein Orlando furioso als Bewerber in die vornehmsten Familien eindringen wollen, und ein junger Peer würde eine boblers-

Tochter als seine Dulcinea heimführen. Wir hätten nur noch Liebesheiraten mit allen ihren Enttäuschungen, und wir würden zu den schwer zu schlichtenden Religionsdifferenzen, die wir haben, auch die noch schwerer zu behandelnden Ehehändel bekommen (M. 28, 38).

Aber schon der jetzige Zustand ist bedenklich genug. Es ist der Kampf unnötiger idealer Forderungen mit einem unbezwingbaren Naturtrieb, der gesetzlich und moralisch geächtet ist. Ein Trieb, der notwendig ist für die Erhaltung des Menschengeschlechts, wird auf alle Weise verheimlicht und bekämpft; man hat die rohe Einfalt der Natur durch Gewohnheit und Erziehung gebeugt und verändert. Die Folgen sind die schlimmsten. Dieses Opfer der Genüsse, diese Heuchelei ist schädlich. Denn ein solcher Zwang ist wider die Natur und ihre Absichten, er täuscht uns über unser wahres Wesen und gibt uns eine eitle Genugthuung in einer angeblichen Ueberlegenheit über die Tiernatur, von der wir doch das Gegenteil fühlen. Der Körper nimmt Rache für diese Tyrannei. Die Anhänger der platonischen Liebe müssen die Unnatur ihrer Grundsätze schon in dem elenden und ungesunden Aussehen ihres Körpers verraten. Wir sehen Frauen, die schweigend ihre Krankheiten tragen müssen, elend hinsterben. Was wir jetzt Liebe heissen, ist ein übel vereinigter Haufen widersprechender Leidenschaften. Jetzt ist es so, dass im angeblichen Interesse der Gesellschaft die Anregung der Natur die letzte Erwägung sein darf beim Abschluss einer Ehe (F. I, Rem. N.). Die Heimlichkeit, in welche die Leidenschaft zurückgedrängt wird, begünstigt die Verbreitung von Krankheiten derart, dass der Gesundheitsstand der Nation Sorge einflösst. Gesundheit gilt in gewissen Kreisen schon für bäurisch und es droht ein Rückgang der Bevölkerungsziffer. Grosse Adelsgeschlechter drohen auszusterben. Die gehemmten Begierden brechen in die Familie ein; die Ehre der Frauen und die Reinheit der Jungfrauen ist vor ihnen nicht sicher. Das Institut der Ehe und selbst das Geschäftsleben leidet Not und wird gestört. Die zahlreichen Kindsmorde allein, die unter den bestehenden Verhältnissen nicht abnehmen werden, so lange weibliche Keuschheit ihren verdienten Ruf behält, müssten schon eine Entvölkerung herbeiführen (M. 2—6, 9 f., 22—26). Dabei hat sich die Arbeit an der Hebung der Sittlichkeit, wie sie mit polizeilichen und moralischen Mitteln besonders von den würdigen Herrn der Gesellschaften für Reformation der Sitten betrieben wird, nicht bloss als vergeblich, sondern auch als verderblich erwiesen. Indem sie mit Gewaltmitteln der Natur ihre Rechte nehmen wollten, haben sie nur die Liederlichkeit gesteigert und das Gift tiefer hineingetrieben. Wenn man mit den Mitteln des Zuchthauses und des Sittenpolizisten,

mit der Bridewell-Rhetorik und dem reforming constable kommt, so stösst man die Prostituierten nur weiter hinein in ihre Bahn. Und indem man sie mit der Schmach öffentlicher Brandmarkung zeichnet, stiftet man eine Verbindung von Prostitution und Verbrechen aller Art, die gar nicht notwendig mit der Sache gegeben ist. Man kann ja sehr locker sein in diesem Punkt und doch durchaus honnête homme, wie unsere eleganten Herren beweisen (M. Pref.; 15—17).

Was er nun positiv zu sagen hat, zielt nicht auf eine prinzipielle Emanzipation der Sinnlichkeit ab, aber er redet doch einer laxeren Sittlichkeit das Wort, kämpft in diesem Sinn für gesetzliche Duldung und staatliche Organisation der Prostitution und verspricht sich von diesen Massregeln eine bedeutende Besserung der öffentlichen Zustände. Dem grossen Uebel ist nämlich nur zu steuern, indem man ein kleineres — staatlich geregelte Bordelle — gesetzlich und wohl auch moralisch duldet. Man kann nur zwischen zwei Uebeln wählen. Es ist wie wenn der Fleischer den Fliegen ein Stück Fleisch hinwirft. Der grosse Leviathan braucht Tonnen zum Spielen, sonst wirft er das Fahrzeug der modesty um (M. Pref.; 12). Zur Deckung für seine Reformprojekte beruft er sich auf die Analogie ähnlicher Einrichtungen, die ebenfalls wohlthätig gewirkt haben. So: die Konkubinatspermisse für Mönche und Priester, die als Schutz für die ehrbaren Frauen gemeint waren und so wirkten; angebliche englische Universitätsstatuten aus dem Mittelalter ähnlicher Art; die Behandlung der heimkehrenden Matrosen in Amsterdam und überhaupt die Politik der holländischen Sittenpolizei (F. I, 98 f.). Eine Analogie aus anderer Sphäre findet sich in der englischen Gesetzgebung selbst: das Kronzeugengesetz, das ungerecht ist, aber darum doch nicht schlecht und nicht thöricht. Das ist auch ein Gesetz, das seinen Rechtfertigungsgrund nur in der Notwendigkeit und im öffentlichen Wohl hat (L. 43). Der Vorteile, die das in eingeschränktem Umfang gestattete Laster einbringt, sind es mancherlei. Die Leidenschaft der Männer wird befriedigt mit möglichst geringen Kosten für weibliche Tugend. Denn die Unverdorbenen werden vor Verführung geschützt, und an den einmal Gefallenen, die doch nicht mehr umkehren können, ist nichts mehr zu verderben. Die gesundheitlichen Gefahren des alten Zustands werden durch die sanitäre Controlle beseitigt. Eine strenge und weise Verwaltung der stews, welche eben die Mitte halten wird zwischen Anlockung und Abschreckung, wird unter anderem den Prostituierten die Rückkehr in andere Erwerbszweige ermöglichen und damit das sittliche Niveau dieser Kreise heben. Auch dem Staatsschatz wird sich damit eine ergiebige Steuerquelle eröffnen. Selbst dem ehelichen Le-

ben wird sich die Einrichtung am Ende förderlich erweisen. Haben doch Frauen von jeher die Ueberzeugung, dass lockere Junggesellen die besten Ehegatten geben, und wird doch so einer überspannten Romantik, auf die nur Enttäuschungen warten, aufs Wirksamste gesteuert (M. 29. 33—37. 62).

Diese Aufzählung der verschiedenen Vorteile soll aber keine Lobrede auf Bordelle sein. Er weist diesen Vorwurf, den ihm u. a. die Anklageschrift der grossen Jury machte, entschieden zurück. Was er über Bordelle und ihre Einrichtung sage und vorschlage, sei ja eher geeignet, Widerwillen zu wecken, als anzureizen; seine Vorschläge vereinigen beides, Duldung und Abschreckung (F. I, 467 f.).

In einem Anhang zu M. hat er seinen Vorschlag gegen Einwendungen vom christlichen Standpunkt mit frecher Sophistik verteidigt. Es heisst: man dürfe nicht Böses thun, damit Gutes herauskomme, und da das Heil der Seele höchstes Gut sei, so könne keine Erwägung eine Sünde autorisieren. — Aber das geht nur den Privatmann an; die Gesetzgebung hat oft zwischen zwei Uebeln zu wählen: da das Christentum doch auch das Glück der Menschheit will, so kann kein wohlthätiges Gesetz sündlich sein und kein sündliches wohlthätig. Und beruft man sich auf das evangelische praeceptum des Apostelkonzils (Act. 15, 29), so wäre darnach ja auch der Genuss von Blutwurst (black pudding) verboten, der doch von der Regierung in keiner Weise beanstandet wird. Nur der allzuheftige Eifer der Reformer (Wat Tylers, der Wicleffiten und Bucers) hat zur Abschaffung der unter der Protektion der Kirche stehenden stews geführt, von denen seinerzeit der Bischof von London beträchtliche Revenuen bezogen hat.

Die Tendenz der Bienenfabel.

Der Grundgedanke der Bienenfabel bleibt in einer gewissen Zweideutigkeit. Wir wissen nicht, von welchem Standpunkt aus er konzipiert ist und auf welche praktischen Folgerungen er abzielt. Die Frage nach dem Sinn der Bienenfabelthese, die sich so aufdrängt, ist bei der Art, wie die Hauptwerke Mandeville's sich an das kleine Gedicht angefügt haben, eine Frage nach der Tendenz seiner ganzen Schriftstellerei. Er hat sich darüber oft und in sehr verschiedener Weise ausgesprochen. Weit auseinandergehende Angaben stehen oft nahe nebeneinander.

Gleich in der Vorrede der F. B. erhebt er selbst die Frage, die der Gegner an ihn richten könnte: Cui bono? und gibt die freilich wohl mehr scherzhaft gemeinte Antwort, er habe kein bonum im Auge,

er schreibe nur zu seinem Vergnügen, habe er einem verständigen Leser dabei auch etwas Vergnügen bereitet, so solle es ihn freuen. Findet der Leser seine Unterhaltung nicht, so bedauert er das; im übrigen mag sich das Publikum die Schuld dann selbst zuschreiben, er hat ja nicht auf Subskription geschrieben (Pref. zu F. I; I, 428; Pref. zu F. II, III). Nach solchen und andern Stellen ist ihm sein Philosophieren und seine Schriftstellerei eine rein spekulative Thätigkeit. Er beobachtet das Leben, weil das Beobachten eine seiner stillen Freuden ist und er teilt mit, was er gesehen hat (I, 79). Und wie er keinen Zweck hat, so macht er sich auch keine Illusionen über den Erfolg: die Menschheit ist ja doch trotz allen Büchern immer dieselbe geblieben (F. I, Pref.). Er will bei seinen Beobachtungen ganz objektiv vorgehen und leugnet jede Voreingenommenheit, er will z. B. auch Tugend anerkennen, wo er sie findet, nur will er darüber nach dem Thun der Menschen befinden und nicht nach ihrem Vorgeben. In diesem Sinn grenzt er sein Unternehmen gegen die Produkte anderer Schriftsteller ab, die Moralthemata behandeln. Sie behandeln das Seinsollende, er das Seiende oder O. 4: die Lehre der Moralisten über die Passionen ist oberflächlich und dürftig, denn ihr ganzes Denken ist von einem praktischen Zweck geleitet, dem, die Menschen regierbar zu machen und Massen zu einem gemeinsamen Interesse zu vereinigen; über diesem durchaus edlen Zweck haben sie aber skrupellos die Wahrheit oder die Wirklichkeit der Dinge bei Seite gesetzt. Das zeigt sich an den groben Absurditäten über die menschliche Natur, die sie dem Menschen eingegeben haben und die dem, was man innerlich fühlt, ins Gesicht schlagen. In einem Bild vergleicht er sie mit dem Gärtner oder Maulwurfsfänger und sich mit dem Naturforscher, den interessiert, was jene vertilgen.

Der „objektive Beobachter" greift nun aber doch aus der Fülle des Menschenlebens ganz bestimmte Dinge heraus, denen er sein Interesse zuwendet.

Was er materiell interessant findet, das sind gewisse Differenzen: auf dem psychologischen Gebiet der Widerspruch, in dem sich der faktische Mensch mit der von ihm anerkannten Ethik befindet, auf dem kulturgeschichtlichen der Unterschied zwischen den Eigenschaften und Thätigkeiten, auf denen das entwickelte Culturleben der modernen Staaten beruht, mit den Stimmungen und Idealen, die in derselben Culturwelt als das Verpflichtende, das Höchste und Heiligste angesehen werden. Ein Element von Satire erkennt er in seiner Fabel an — obwohl er die Bezeichnung als Satire für sie ablehnt —, nur

dass das Satirische sich nicht gegen Personen richte, sondern gegen Zustände. Es ist eine Satire auf die ganze Culturherrlichkeit, indem „die gemeinen Ingredienzien der wunderbaren Mischung“ aufgezeigt werden. Eine praktische Wirkung denkt er sich doch wenigstens als möglichen Nebenerfolg: die Wirkung nämlich, dass diejenigen, welche beständig Schlimmes bei andern zu tadeln finden, auch einmal zur Einkehr bei sich selbst veranlasst werden könnten, wobei sie dann bei sich selbst ganz das nämliche entdecken würden; oder die andere, dass diejenigen, welche doch die Vorteile der Cultur recht gern mitgeniessen wollen, endlich einmal einsehen lernen, dass man ihr Missliches auch in Kauf nehmen müsse; oder auch etwa die, dass in seinem Buch die Macht der politischen Weisheit rühmlich hervortrete (F. I, Pref.).

Dagegen hat er sich aufs Schärfste verwahrt gegen die Auffassung seiner Fabel, wonach sie eine Satire auf Tugend und Moralität wäre, und dagegen, dass er ein Verteidiger des Lasters sei und dass er die Nation liederlich machen wolle (debauch the nation). Er sollte sich freilich nicht mehr wundern über ein so grobes Missverständnis seit er sieht, wie man von der häufigen Aufführung der „beggar's opera“ ein Zunehmen der Spitzbuben und der Räubereien befürchtet (F. II, Pref. IV). Um solchen Vorwürfen vorzubeugen, hat er der Fabel die erklärenden Noten beigefügt, von denen er freilich — und einigermassen mit Recht — den entgegengesetzten Erfolg voraussieht (F. I, Pref.). Eine Widerlegung des letzteren Vorwurfs liegt schon in dem Charakter des Buchs, auf den er viel Nachdruck legt. Er schreibt nur für gebildete Männer, die eine Musestunde haben. Lascives liegt ihm, wie seine Darstellung beweist, auch im Artikel über die Bordelle, ganz fern, da er sich als Leser Beamte, Politiker und überhaupt den denkenden Teil des Publikums vorstellt, dem eine solche Lektüre nichts thut. Es steht nichts in der F. B., was das keuscheste Ohr verletzen könnte. Der Jugend und dem Volk ist sein Buch ja auch zu hoch. Wo die Prosa beginnt, wird es ganz philosophisch und für Leute, die nicht an Spekulation gewöhnt sind, unverständlich. Der hohe Preis von 5 s. muss abschrecken und auch die Inhaltsangaben wirken keineswegs anziehend. Weit entfernt von popularisierender Tendenz hat er vielmehr das apage vulgus überall angebracht und ausdrücklich erklärt, dass er nur für die Wenigen schreibe, die sich über die Menge denkend erheben. Hätte er Capazitäten niederen Ranges im Auge gehabt, dann hätte er freilich anders geschrieben und den Schulmeistergriffel nie aus der Hand gethan. Wenn es so scheint, als habe er

kein Herz für Religion, so konnte er eben diesen Schein nicht vermeiden. Wie hätte er sonst unter der schönen Welt und unter den Deisten, an die er sich wendet, Leser gefunden (F. I, 464—469, Rem. T. II, 98).

Dann hat er aber doch auch seinen Satz selbst zu decken gesucht und das manchmal durch Retraktationen, in denen er wirklich viel von der These, ja eigentlich ihre Pointe, aufgibt. Der Titel, so will er zugeben, habe Wohlgesinnten Anstoss geben können, aber er habe ihn gewählt, eben um die Aufmerksamkeit anzuziehen. Da sei z. B. der Titel jenes Pamphlets, das man so viel in den Strassen ausgerufen habe: Trinke und werde reich! viel gefährlicher. Das scheinbare Paradox werde übrigens in der Vindication dahin erklärt, dass bei geschickter Leitung durch die Politiker die Laster der Individuen für das Gemeinwohl nutzbar gemacht werden können (L. 36 f.). Ja er erklärt, nichts in seinem Buche gehe über die Behauptung hinaus, dass der Mensch ein bedürftiges Geschöpf sei, und dass von diesen Bedürfnissen alle Gewerbe sich herleiten. Und ein solcher Satz sei doch religiös ganz unschuldig und habe nicht mehr mit Religion, Glauben und Unglauben zu thun als etwa mit der Schiffahrt oder mit dem nordischen Frieden (F. I, 466 f.). Ja er will es sogar nicht als seine Meinung Wort haben, dass der Mensch nur im ärmlichsten Staat tugendhaft sein könne (F. I, 470). Allerdings will er dann wieder, wenn auch nur als die schlimmste mögliche Auslegung seiner These es gelten lassen, dass Laster unzertrennlich seien von zeitlichem Glück.

Für diese Fassung, die in ihrer Unbestimmtheit doch nichts Wesentliches preisgibt, hat er nun eine geschickte Verteidigungsstellung gefunden, indem er seine ganze Position als eine rein hypothetische darstellt[1]). Seine Sätze gelten nur unter der Voraussetzung, dass man eine mächtige und blühende Gesellschaft will. Will man dagegen ein einfaches ehrliches Volk, so haben sie natürlich keine Geltung. Was er sagt, gilt nur von der Welt und den Reichen dieser Welt, wie sie im Gegensatz stehen gegen das Reich Christi, und er weist die Notwendigkeit des Lasters nur für die nach, denen weltliche Grösse unumgänglich notwendig ist zum Glück. Diesen Weltmenschen zeigt er den Weg zu weltlicher Grösse. Damit aber heisst er die Menschen doch nicht lasterhaft sein. Wenn die Menschen nun die Tugend nicht wollen

1) Ein erster, wenig glücklicher Ausdruck für diesen Gedanken war das Avertissement in der Introduction (F. I): Immer wenn er von Menschen rede, so verstehe er darunter nicht Juden und Christen, sondern Menschen in Stand der Natur und in der Unkenntnis des wahren Gottes.

um den Preis, um den sie allein zu haben ist, ist das etwa seine Schuld? Die Biene hat sofort ihren Stachel verloren und alles Gift ist aus dem Buch weg, wenn einer sagt: nun so verzichte ich auf weltliche Grösse (L. 22; 31 f.).

In manchen Bildern veranschaulicht er den rein dialektischen Charakter seines Gedankens. Man könne über Gift schreiben und ein ausgezeichneter Arzt sein. Es sei wie wenn er über Jockeys schreibe und die Methoden zeige, wie man mager wird, und nun wollte man ihm vorwerfen, — gar noch die Jockeys selbst — er wolle die Gesundheit untergraben; oder wie wenn er etwas über Eunuchen veröffentlichte, worin nachgewiesen würde, dass kein Mittel die Stimme so erhält, wie Castration, etwa unter dem Titel: Der Eunuch ist der Mann. Nun könnte eine Musikakademie kommen und sagen, er habe die Castration empfohlen. Dass Luxus eine Nation blühend macht, ist so sicher wie, dass Castration die Stimme fein macht; die Frage ist beidemal nicht, ob es so ist, sondern ob das etwas Erstrebenswertes ist, ob dieses Glück um diesen Preis zu wollen ist. Und so wolle er zu bedenken geben, ob die Cultur diesen Preis wert sei, insbesondere gebe er das den Christen, die ja der Welt mit ihrer Eitelkeit und Pracht abgesagt haben, zur Erwägung anheim (F. II, 99—103, L. 34 f.). Ja er gibt sich den Anschein, als ob er persönlich entschieden auf der negativen Seite seines Dilemma's stünde. Wenn er den Schmutz als eine unumgängliche Beigabe des handelsmächtigen London darstelle, so sei damit gar nicht gesagt, dass er diese schmutzige Stadt als den angenehmsten Aufenthaltsort ansehe. Ohne Bild: Er würde eine kleine und friedliche Gesellschaft einer mächtigen und üppigen vorziehen (F. I, Pref.). Wohl weise er nach, dass z. B. das Duell eine Notwendigkeit sei für die Verfeinerung der Gesellschaft, aber eben diese feine Bildung mit ihren Reizen und Genüssen sei ihm nur lächerlich (II, 97). Ihm persönlich sei es unbegreiflich, wie eine Nation eine Unmasse von Schiffen als einen Segen ansehen könne, in Anbetracht der vielen Calamitäten, die für Mannschaft und Material damit verbunden seien. Würde der gute Genius eines Volks ihm einmal die Chancen deutlich vorlegen, der Schiffsbau würde sicher bei Todesstrafe verboten (F. I, 416 f.). Wenn er den Weg zur Grösse zeige, so lasse er doch keinen Zweifel darüber, dass er für sich den Weg zur Tugend vorziehe. Man werde vielleicht sagen, das sei doch nicht sein Ernst; er tröstet sich damit, dass diese Leute dasselbe auch von Jesus und Paulus sagen würden, wenn er ihnen die Zumutung gemacht hätte, ihr Hab und Gut zu verkaufen (L. 31 f.). Die christliche Religion, die freilich wenige aufrichtig an-

nehmen, wäre das allein sichere Prinzip, und wenn sie herrschend wäre, so wäre es das Beste; das Nächstbeste, so fügt er wieder in seinen Realismus einlenkend hinzu, sind weise Gesetze und gute Verwaltung, die fortgehen muss, wie Schiffahrt betrieben werden muss, auch wenn man keine Matrosen bekommen kann, die nicht fluchen und trinken. Dass die benefits im Titel weltlicher Art seien und dass wahre benefits nur die seien, die zum ewigen Heil beitragen, werde bereitwillig zugegeben, „nur rede ich eben die Sprache meiner Nebenmenschen und rede zudem nur von public benefits“. Nirgends sei er über Bayles Standpunkt hinausgegangen, nach dem die Laster nützlich sind, aber darum doch schlecht bleiben. Ja obwohl er in seinem Buch gehandelt habe über Fragen weltlicher Ehre und Macht, die dem wahren Christen ganz gleichgültig seien, so habe er doch Anlass genommen, den Behörden z. B. die Sorge für den Gottesdienst ans Herz zu legen (L. 34, 38—40). So sicher fühlt er sich in seiner so gedeckten Stellung, dass er am Schluss seiner Rechtfertigung gegen das Presentment die feierliche Anerbietung macht: Wenn man in seinem Buch ihm Blasphemie oder Frivolität (profaneness) oder Verleitung zu Unsittlichkeit nachweise ohne Invektiven und auf den Pöbel berechnete Hetzargumente, so wolle er um Verzeihung bitten und sein Buch selbst verbrennen, wenn einem je etwa der Henker zu gut dafür sei, und seine Gegner dürfen Ort und Zeit dafür bestimmen (F. I, 470—477).

Die Frage legt sich nahe — er hat sich den Einwand selbst gemacht —: Wenn die These der Bienenfabel nur dialektisch gemeint ist, warum nicht lieber schweigen?

Er hat nur eine ironische Antwort darauf. Er sei eben nicht im Stand gewesen, seine Eitelkeit zu bezwingen. Als ihn Gegner, wie der ernste Law, hier beim Wort nehmen, nimmt er es erst halb zurück: es sei eine nichtsbedeutende Höflichkeit gegen das Publikum gewesen, um es dann in seiner Art mit aggressiver Wendung zu verteidigen: wenn er über seine Eitelkeit geklagt habe, so habe er sich ihrer doch nicht gerühmt, und er habe nichts als ein offenes Bekenntnis da abgelegt, wo tausend andere lügen (F. I, 472; II, Pref.).

Noch hat Mandeville seinen Satz in anderer Weise verteidigt, indem er angebliche Consequenzen abweist. Für Lob und Tadel, für Lohn und Strafe, sagen die Gegner, gebe es auf seinem Standpunkt keinen Raum mehr. Er verwahrt sich dagegen, dass aus seinem Satz sittliche Lizenz oder Straffreiheit einzelner Laster folge. Mit den Libertinern, wie sie Berkeley in Lisander und Alciphron dargestellt

habe, habe er nichts zu schaffen. Für Uebertretung der Gesetze habe er stets die strengste und schärfste Beurteilung gehabt. In den Worten seines oben erwähnten Gleichnisses: man könne ganz wohl den Schmutz Londons als eine unvermeidliche Beigabe seines grossen Verkehrs ansehen und darum doch fortfahren seine Schuhe zu reinigen (F. I, Pref. L. 3 f. 32).

In der halb ernst gemeinten, halb nur gespielten Entrüstung über den Vorwurf der Immoralität geht er oft auch soweit, eine direkt moralische Tendenz seiner Schriftstellerei zu behaupten. Seine Fabel, versichert er, sei ein Buch von strenger und hoher Moralität (F. I, 467, L. 24). Die meisten seiner Aeusserungen in dieser Richtung decken allerdings weniger den zentralen Gedanken der Fabel, als die Angriffe auf die moralische Würde des Menschen in La Rochefoucauld's Art. — Er steht damit im Dienst der Wahrheit und für sie kämpft er. Wenn er nicht Recht hat, so hat er doch nach Wahrheit gestrebt. Wenn Shaftesbury's Ideen schöner sind, so hat die Fabel dagegen mehr Wahrheit und hat die Natur treuer abgebildet. Sodann macht er sich ein Verdienst aus der von seinen Gedanken gewirkten moralischen und religiösen Demütigung, dieser segensreichen Frucht gründlicher Selbsterkenntnis. Seine Art den Menschen zu zeigen, nicht wie er sein sollte, sondern wie er ist, wird dazu beitragen, dass man sich selbst kennen lernt, dass man sieht, wie inkonsequent man ist. Sein Buch gibt einen Prüfstein der Tugend und zeigt besser als alle andern ethischen Systeme die Gewalt der Leidenschaften und der Selbstliebe. Da sieht man, welch ein Unterschied ist zwischen einem Sieg der Vernunft über die Tugend, und einem Sieg der einen Leidenschaft über die andere. Er untersucht die menschliche Natur, um ihren Stolz und ihre Heuchelei zu entdecken. Er zeigt die Unzulänglichkeit der Tugend, die Eitelkeit weltlicher Grösse und die geistliche Heuchelei. Auch der Gegner Horatio gibt zu, dass die Heuchelei in diesem System weniger Spielraum habe. Will Shaftesbury die Ehre der Gattung retten, so zeigt er, wie wir nicht Anlass zum Stolz, sondern zur Demut haben. Will dieser den Menschen zur Würde des Ideals erheben, so glaubt Mandeville, dass die Einsicht in die Gemeinheit der menschlichen Natur lehrreicher sei. Nie kann die Entlarvung des Trugs und der List der Menschen irgend Schande bringen auf die christliche Religion, wie sie im Neuen Testament niedergelegt ist, wo sie immer bleiben wird in ihrer Reinheit und in ihrem Glanz (F. I, 467; II, 98, 119; O. 240). So schlägt er seinem Gegner Berkeley eine Teilung in ihrer moralisch pädagogischen Arbeit vor, in der sie

beide, einander ergänzend, dem Land nützlich werden können: er wolle die schlechten Geistlichen vornehmen, deren Praxis mit der Lehre Christi im Widerspruch stehe, die Berkeley ja doch nicht werde halten wollen. Berkeley möge dann die Lumpen in Behandlung nehmen, die glauben, unter seiner Aegide die Straffreiheit des Lasters verkündigen zu dürfen (L. 53 f.).

Noch andere moralische Verdienste, die mit den schon genannten im Zusammenhang stehen, nimmt er für sich in Anspruch: Durch den Nachweis, dass jede Vollkommenheit erworben und die Natur missbildet sei, werde die Notwendigkeit der Erziehung bewiesen und ihr eine verstärkte Wichtigkeit gegeben (II, 352). Und weiter: Indem er mit den Argumenten seines Humors die Verderbnis der menschlichen Natur, die Eitelkeit der Welt, die Unzulänglichkeit menschlicher Tugend zum Glück ins Licht stelle, so zeige er damit unmittelbar die Notwendigkeit von Offenbarung und Glauben und die Unerlässlichkeit eines wirklich praktischen Christentums. Von Horatio, dem Gegner, lässt er sich sagen, dass er ja einen merkwürdigen Eifer in seinem Eintreten für die christliche Religion entwickle, während er sonst alles mit dem denkbar grössten Freimut behandle. Und eine jener kühnen Wendungen der Augustinischen Religionsdialektik nachäffend, sagt er: weit entfernt, dass seine Gedanken dem Christentum schädlich seien, werde vielmehr die göttliche Weisheit nur in um so helleres Licht gerückt, wenn sich zeige, wie der Mensch durch seine Schwachheiten selbst nicht nur zum zeitlichen Glück, sondern auch den Weg des ewigen Heils geführt werde (II, 431, I, 43 f.).

Einen Beweis für den moralischen Charakter seines Buchs glaubt er der sonst ganz mysteriösen Thatsache des allgemeinen Widerspruchs gegen sein Buch entnehmen zu dürfen: man hat sich eben getroffen gefühlt, und damit, dass sie ihn nur mit Deklamationen widerlegt haben, verraten die Gegner gerade, dass sie an der Welt noch mehr hängen, als er so wie so schon vermutete. Der Widerspruch ist ihm daher schliesslich eine Beruhigung: Nichts hätte ihn besser von der Falschheit seiner Prinzipien überzeugen können, als die Zustimmung der Menge; ein Unglück, das ihm aber schwerlich passieren könne (F. I, Rem. T.; 470; L. 24 f.).

Anhang: Der Ehrbegriff und die Ethik des honnête homme.

Darstellung.

In der abendländischen Gesellschaft sind ausser den offiziell giltigen christlichen und stoischen Normen thatsächlich noch andere

Moralprinzipien in Wirksamkeit, deren eines Mandeville's beobachtende und kritische Aufmerksamkeit besonders auf sich gezogen hat. Es ist die Ethik des honnête homme, wie sie auf den Grundlagen der Anschauungen des Rittertums vom französischen und englischen Adel des 16. und 17. Jahrhunderts ausgebildet worden ist.

Wir haben zunächst das Bild ins Auge zu fassen, das Mandeville von ihr entwirft.

Die Ehre ist ein Tugendprinzip, ausgezeichnet und auszeichnend, weil das gemeine Volk es nicht hat. Sie ist in den grossen Geschlechtern erblich (F. I, 217). Das Prinzip ist nicht unter Handwerkern oder im gemeinen Volk zu finden, sondern nur in Personen von hoher Geburt, Rittern und anderen von ritterlichem Geist (O. 61). Es gibt besondere Gesetze der Ehre, die allerdings einer geschichtlichen Wandlung unterworfen sind. Darnach unterscheiden sich die gentlemen in der Stellung zu den allgemeinen moralischen Pflichten und Tugenden vom sonstigen Publikum. Die Eigenschaften eines modernen gentleman nach dem Ideal der feinen Welt sind die folgenden. Vor allem Mut. Das ist die Eigenschaft, die am unerlässlichsten ist wegen der Satisfaktion, die man unbedingt, selbst im Widerspruch mit den göttlichen und den Landesgesetzen, zu fordern und zu geben hat (F. I, 218; O. 15). Wenige Tugenden sind erlaubt neben der Tapferkeit und gutem Humor. Nichts bringt mehr Beifall als ein Duell, in dem man Mut und feines Benehmen gezeigt hat (V. 45). Der Mut muss sich allerdings in manchen Fällen von anderen Forderungen einschränken lassen. Mutig thun in schwerer Krankheit, oder wo Gottes Hand in Züchtigungen deutlich zu sehen ist, wäre eine Auflehnung gegen Gott, eine Impertinenz, wie sie dem Atheisten und Freidenker, nicht dem honnête homme zukommt. Bravour braucht der gentleman nur eben da zu zeigen, wo er mit der Ehre engagiert ist, wo er für seinen König, seinen Freund oder seine Geliebte zu fechten hat (F. II, 78). Ein anderes Prinzip des modernen Glaubens an Ehre ist möglichst viel Genuss. F. II, 156 wird es als die Methode der good manners bezeichnet, sich anderen angenehm zu machen, mit so wenig Unbequemlichkeit für sich selbst als möglich. Das ist das Glück im Sinne der Weltmenschen (voluptuous). Darum müssen die Umgangsformen so angenehm als möglich gestaltet werden; alles Unangenehme, Schwere ist aus der Conversation verbannt. Alle Pedanterie ist eine schwere Sünde gegen den Geschmack der guten Erziehung. Kein Wohlerzogener gibt sich den Schein eines grösseren Wissens als er wirklich hat. Kein Tadel, kein Widersprechen, keine Mahnung an Pflichten soll sich hören lassen. Das verlangt man selbst vom Geistlichen, wo

man ausserhalb der Kirche mit ihm zusammentrifft. Aus diesem Bestreben gehen die verschiedenen Regeln der Höflichkeit hervor. Nichts widerspricht dem Prinzip der leichten Behandlung der Dinge so sehr wie der alte Begriff der Tugend als Selbstverleugnung. Sich Gewalt anthun ist lächerlich (F. II, Pref. XII f.). Die „Tugend" ist neuerdings fashionable geworden. Man hat ja freilich Mühe, sich die zwei Worte zusammen vorzustellen. Aber man muss wissen, dass man damit meint die Verehrung für alles Feine und Hohe und die Aversion vor allem Vulgären. So rigoros sind die Anhänger des neuen Tugendglaubens nicht, dass sie sich irgend einen Genuss versagen würden. Die „Tugend" der gentlemen kennzeichnet sich am besten nach ihrer Stellung zu einzelnen Tugendpflichten der gemeinen Moral. Betrunkenheit ist, wo sie sich offen am hellen Tag zeigt, shocking, natürlich nicht deswegen, weil sie eine Beleidigung des Himmels, sondern weil sie eine Anstandsverletzung ist. Sein Glas lieben mit Mass, ist keine Sünde; 5—6 von den 24 Tagesstunden über dem Glas zubringen — in guter Gesellschaft natürlich — dahinter sieht niemand etwas. Incontinence gilt als Sünde, besonders wo sie öffentlich wird. Allerdings lieben es junge Herren nicht, in dem Ruf zu stehen, sich ihrer nie schuldig gemacht zu haben und sie würden sich dessen selbst vor sittenstrengen Damen nicht rühmen. Unter Keuschheit versteht man demnach ein höfliches Betragen gegen das schöne Geschlecht in Gesellschaft und ein unanstössiges Auftreten. Der zusammensparende, knickerige Geiz ist unfein, dagegen die Pensionenstreberei der Höflinge, die Habsucht, die skrupellos und unbarmherzig um sich greift und das Gewonnene im Glanz wieder aufgehen lässt, wird weniger getadelt (F. II, Pref. XII—XV).

Was das Verhältnis zu Religion und Kirche angeht, so ist Atheismus und Unglaube in der eleganten Welt als nicht fein verpönt, trotzdem findet man in ihr nicht allzuviel Religion und Glauben, kaum einen gewissen Halbglauben; wie es nur natürlich ist bei dem hohen Glauben an den eigenen Wert. Aus Dezenz bequemt man sich zu den Ceremonien, die fashionable sind, und geht zum Abendmahl, wie man aus demselben Grund Besuche macht. Der Ungläubige aus der feinen Welt wird in der Kirche ebenso und aus demselben Grund alles Geziemende thun, wie er es thut auf dem Ball und im Salon. Aus Höflichkeit und nach der Maxime, dass der Feingebildete nicht widerspricht, streitet man nicht gegen die Religion, vermeidet es, über Altes und Neues Testament zu disputieren, verlangt aber dafür auch, dass Glaube und Mysterien nicht zu sehr betont werden und dass man die Schöpfungsgeschichte und was sonst noch nach dem Licht der Natur unbegreiflich ist alle-

gorisch fassen darf. Denn von der Suffizienz der Vernunft ist man durchdrungen und nimmt nichts an, was ihr widerspricht. Auch will man mit dem, was man in der Kirche zu hören sich gefallen lässt, Gewissheit eines zukünftigen Lebens, Notwendigkeit der Bekehrung, in Gesellschaft doch in keiner Weise behelligt werden. Wenn man also einerseits nicht irreligiös sein will, so will man doch andererseits durchaus nicht als mit mehr Religion belastet erscheinen, als die Mode gestattet, um nicht in den Ruf der Hypokrisie und Bigotterie zu kommen (F. II, Pref. X—XVII; O. 108).

Bei der Frau besteht die Ehre in der Keuschheit; die Begriffe sind synonym schon bei den Alten. So etwas Sonderbares ist es um die Ehre, dass der Mann sie nicht verliert, wenn er auch sich dessen schuldig macht und offen rühmt, was bei der Frau die grösste Schande wäre; und umgekehrt: Galanterie Damen gegenüber wirft kein schlechtes Licht auf den Mann, sowenig Mangel an Mut ein Vorwurf gegen Damen ist. Weichheit und Zartheit sind Complimente für sie. Die lächerlichste Furcht dürfen sie mit aller Ostentation zeigen. Doch ist die Aufgabe, welche die Ehre den Frauen auferlegt, entschieden schwerer als die Aufgabe des Manns. Beim Mann handelt es sich nur um den Mut; er hat durch den Bruch der Ehrenpflichten nichts zu gewinnen (O. 54, F. II, 126 f.).

Zur Geschichte des Ehrbegriffs.

Mandeville ist mehrfach der Geschichte des Ehrbegriffs nachgegangen, teils im kritischen, teils im objektiv historischen Interesse. Das erstere wiegt sehr stark vor in der pragmatischen Construktion, in der er die Entstehung der Ehre ganz im Schema seiner Genesis der Moral behandelt. Aus einer sehr komplizierten Berechnung leitet die F.B. (Remark R. I, 216—241) den Ehrbegriff her. Auch die Ehre ist eine Erfindung von Moralisten und Politikern. Der Staatsmann sagt sich, dass zwar die Furcht die Eigenschaft des Menschen ist, die für die Organisation der Gesellschaft im Innern am zweckdienlichsten ist; allein für Sicherung der Gesellschaft nach aussen müssen die Leidenschaften des Zorns und des Hasses, die allein im stand sind, die natürliche Furcht vor dem Tod zu überwinden, dem Staatslenker zu Diensten stehen. Also muss der natürlichen Furcht etwas entgegengewirkt und der Hass gegen die Feinde des Staats entfacht werden. Nun ist der Uebelstand bei der Leidenschaft des Hasses der, dass sie nur vorübergehend und auch der Disziplin nicht förderlich ist. Also muss dieses Gegenmittel gegen die Furcht wieder temperiert und auf ein Aequivalent für den natürlichen Hass Bedacht genommen werden,

das dieselben Dienste leistet. Dabei kann der Politiker wieder an der schwachen Seite des Menschen, der durch geschicktes Lob sich zu allem bringen lässt, einsetzen. Er redet ihm ein, dass er ein natürliches Prinzip der Tapferkeit in sich habe, das vom Zorn verschieden sei. Wird diesem Stolz in der richtigen Weise geschmeichelt, so kann die Furcht vor Schande leicht so gesteigert werden, dass sie stärker wird, als die Angst vor Todesgefahr. Solche Methoden zur Reizung der Eitelkeit sind z. B. die Bildung und Pflege des militärischen esprit de corps, die Lobspenden für die Gefallenen, die Auszeichnungen, durch die man das Militär als besonderen Stand ehrt; dass man sie in lächerliche Kleider steckt und sie die Herrn Soldaten (gentlemen soldiers) heisst, das macht diese Gesellen so tapfer.

Eine etwas andere Version derselben Construktion findet sich im Origin of Honour: Die Ehre scheint eine Erfindung von Politikern zu sein, die den Zweck hatte, Menschen, die der Macht der Religion sich unzugänglich erwiesen, auf anderem Weg zu beeinflussen und so eine Garantie für Verträge und Versprechen zu schaffen, wo alle anderen verpflichtenden Mächte unwirksam waren. Die Furcht vor dem Unsichtbaren hatte sich als ein allzuschwacher Damm gezeigt für den egoistischen, nur auf das Nächste und Sichtbare gerichteten Menschen. Menschenkenner und Staatsmänner kamen so auf den Gedanken, die Selbstgefälligkeit des Menschen zu benützen und ihm das eigene Selbst, das stets gegenwärtige, so innig geliebte Selbst, zum Gegenstand seiner eigenen Verehrung zu geben. Die Unbildung der Zeit — es war das im dunklen Mittelalter — und die geringe Kenntnis der menschlichen Natur, die man damals hatte, machte es möglich, dass man die wirkliche Leidenschaft des Selbstgefallens mit einem solchen imaginären Prinzip verwechseln konnte. Uebrigens will er, ganz ähnlich wie schon in seiner Genealogie der Moral, nicht so verstanden sein, als ob diese Erfindung etwa der Bemühung e i n e s Mannes zuzuschreiben wäre oder das Werk weniger Jahre gewesen sei. Es brauchte mehr zu einem Begriff, der ein vernünftiges Geschöpf im Respekt hielt durch eine Art Furcht vor sich selbst, und durch den ein Idol aufgestellt wurde, das sein eigener Verehrer sein sollte (O. 15; 30; 41 f.; 61; 85).

Neben dieser schematischen Construktion geben nun sowohl F.B. als Origin skizzenhafte Andeutungen zu einer G e s c h i c h t e d e s E h r b e g r i f f s in unserem Sinn: Ehre, im rein psychologischen Sinn, ist so alt als Geschichte und Sprache; Ehre als ethisches Prinzip, als ein Prinzip des Muts, der Tugend, der Treue, das der Religion als Rivale an die Seite gesetzt wird, ist moderneren Ursprungs und ist als Wort und terminicus technicus in der Sprache sicher noch nicht

1000 Jahre alt. Es war den Alten unbekannt, ist vollständig gothischer Herkunft, stammt aus der christlichen Aera, und zwar aus ihrer ungebildetsten Periode (Or. in.). Der alte Typus des Ehrprinzips sind die fahrenden Ritter, welche Ungeheuer töten und Jungfrauen retten. Don Quijote war der letzte Ritter alten Stils, von dem die Annalen berichten (upon record; F. I, 218; 241). Die Verbindung der beiden eigentlich unvereinbaren Grössen, Ehre und Religion, gelang den grossen Baumeistern der Kirche, die in aller ihrer Politik stets die menschliche Natur sich vor Augen hielten. Sie brachten es dahin, dass die Menschen steif und fest glaubten, der höchste Stolz sei nicht unvereinbar mit der tiefsten Demut, dass die gefährlichsten, kühnsten und schlimmsten Menschen die bigottesten wurden, so dass sie schliesslich um so mehr an die Kirche gebunden waren, je weniger Religion sie hatten, um so fester am Priester hingen, je weiter sie von Gott wegkamen. Die Stärke des kirchlichen Einflusses zeigt sich an der Impertinenz der langweiligen Ceremonien, der sich die grössten Fürsten — und recht temperamentvolle darunter — unterwerfen mussten, an der Absurdität der Ehrenzeichen, der lächerlichen Geschenke, der sonderbaren Uniformen, der leeren Titel, von denen sich noch Reste in hoher Verehrung selbst in protestantischen Ländern erhalten haben. In dieser kirchlichen Politik haben die Würdenamen Earl, Baron, Marquis, Duke u. a. als erbliche Titel ihren Ursprung, die Ceremonien der Installationen, Krönungen, Inthronisationen, in denen überall der Klerus die Hand hatte und wo der Papst als letzte Quelle der Ehre galt, da ja der verleihende Souverän seinen Titel und sein Wappenschild selbst nur vom päpstlichen Stuhl erhielt. So bemerkt er, dass der Wappenadel erst aufkam mit der Blütezeit der päpstlichen Macht. Pfeile aus dem Köcher der Kirche sind die Ordalien und die gerichtlichen Zweikämpfe, in denen die Ursprünge des Duells zu suchen sind (O. 46 f.; 49; 51; 93 ff.).

Mandeville betont nun besonders eine inhaltliche Wandlung, welche die Forderungen des Ehrbegriffs erfahren haben. Früher wurde im Namen der Ehre verlangt: Treue, Wahrheit, Gemeinsinn und Mut, der sich besonders erweist in der Ahndung von Beschimpfungen und Forderung von Genugthuung (F. I, 218). O. 61 ff.: Die Aufgabe war nicht ganz leicht: man musste tapfer sein und dabei höflich, gerecht, loyal, Schutzherr der Unschuld gegen Bosheit und Unterdrückung, erklärter Beschützer der Schönen, keusch und dabei tiefer Bewunderer des schönen Geschlechts, vor allem aber von unerschütterlicher Treue gegen die Kirche und von blindem Glauben (staunch to the church, implicit believer), eifriger Kämpe des christlichen Glaubens und unver-

söhnlicher Feind aller Ungläubigen und Häretiker. Diesem Ideal werden manche nachgetrachtet haben, und einige mögen so gewesen sein, soweit das ging bei der menschlichen Schwachheit. Zu jeder Zeit aber war Mut und Unerschrockenheit das grosse Charakteristikum des Mannes von Ehre, an das sich viele allein gehalten haben und das ja auch am leichtesten demonstrierbar ist. Darnach bildeten sich die Gesetze der Satisfaktion und des Duells aus. Gegen Anfang des letzten Jahrhunderts ist das Ehrprinzip etwas eingeschmolzen worden: es wird zwar noch ebensoviel Mut verlangt, aber nur noch die Hälfte der alten Rechtschaffenheit und nur ein wenig Gerechtigkeit (F. I, 241).

Um eben diese Zeit war das Gefühl der Ehre auf einem solchen Grad der Empfindlichkeit angelangt in ganz Europa, besonders aber in Frankreich, dass das blosse Ansehen oft als Beleidigung betrachtet wurde. Der Vergeudung des besten Bluts von Frankreich durch die Duelle suchten die Edikte Heinrichs IV. von 1602 und 1609 Einhalt zu thun, so wie ähnliche Massregeln Ludwigs XIII. von 1651 und 1653, zu deren Redaktion die Marschälle von Frankreich beigezogen wurden. Es galt, das Duell einzuschränken, ohne den Ehrbegriff anzutasten, weil das für eine kriegerische Nation den Ruin bedeutet hätte. Und es gelang, das Idol der Ehre mit andern Opfern als Menschenblut zu befriedigen, nemlich mit einem kunstreich ersonnenen System von Strafen, die alle den ausgesprochenen Sinn haben, der verletzten Ehre des Beleidigten eine eklatante Genugthuung zu verschaffen (O. 64ff.). Dagegen verschwindet bei der neuen Wendung der Dinge die alte romantische Ritterlichkeit. Jetzt sind die heroischen Schwärmereien von zärtlicher Liebe, Freundschaft, Vaterlandsliebe, Gemeingeist als romantische Begriffe des fahrenden Rittertums dem Spott der Aufgeklärten verfallen. Dafür kann jetzt jeder locker lebende Bursche, der in der ganzen Handelswelt verschuldet ist und nichts bezahlt als seine Spielschulden, Anspruch auf Ehre machen, bloss weil er den Mut zum Fechten hat (Th. 255; O. 90).

Kritik.

Mandeville's Urteile über die Ethik des point d'honneur lauten sehr verschieden, je nachdem er sich auf den Standpunkt des Moralisten stellt oder aus den Gesichtspunkten seiner Theorie der Gesellschaft und der Cultur heraus redet. Mit der eigentümlichen kritischen Stellung, die er als seinen Standpunkt gewählt hat, ist es gegeben, dass er in der ersteren Art der Kritik die schwärzesten Farben des Tadels aufträgt, nur um die hohe Anerkennung, die er auf der anderen Seite bereit hat, in um so helleres Licht zu setzen.

Um zunächst über Mandeville's moralistische Beurteilung der Gentlemansmoral zu berichten, so hat er, wie etwa ein gewiegter Rezensent ein kritisches Vernichtungswerk mit einem Lob einleitet, auch hier einiges Schmeichelhafte eingefügt. Das Bild des Gentleman, dessen Gesellschaft er liebt, ist ganz nach dem Ideal des honnête homme entworfen und die Zeichnung des vornehmen Herrn (s. p. 124 ff.) ist so sympathisch gehalten, dass man sich auf Augenblicke ganz ausserhalb der Sphäre des Mandeville'schen Raisonnierens fühlt und dass man die Entrüstung des Horatio über die Zerstörung des schönen Bilds zu teilen versucht ist. Scheint doch Mandeville selbst davon eine Empfindung zu haben; denn er lässt den Horatio sagen: „Das ist barbarisch, ein so schönes Gebäude aufzurichten, nur um es wieder niederzureissen. Sie geben sich viel Mühe, Ihre hämische Kunst zu zeigen." Und alles, was Cleomenes dafür zur Antwort hat, ist: „Haben Sie etwas Neues von Gibraltar gehört?" (F. II, 58 f.). Die Grundstimmung ist ganz ohne Frage auch hier die der kritischen Zersetzung. Auch die Ehre ist kein Letztes und Absolutes; auch die Illusionen des Gentleman werden zerstört, so unbarmherzig wie die des Christen und Moralisten. Die Bienenfabel habe auch Mut und Ehre angegriffen und lächerlich gemacht, so lässt er den Gegner Horatio sagen, der, wenn kein Frömmler, so doch ein Mann von Ehre, auf diesem Punkte keinen Spass versteht und nun gar nicht einmal reden will über die Bienenfabel (II, 37 f.).

Mandeville's Kritik sucht nun zunächst dem honnête homme auf indirektem Weg Verlegenheit zu bereiten, dadurch dass er ihm den Widerspruch aufzeigt, in dem er sich mit einer Autorität befindet, die er zum mindesten nicht abrogiert hat, mit dem Christentum.

Verhältnismässig mild ist das Urteil noch in dem Vorwurf, die gentlemen-Moral habe sich erlaubt, willkürliche und ungerechtfertigte Abstriche zu machen an den christlichen Prinzipien. So O. 38: Lüge, Medisanze und Rache werden leicht verziehen und werden vor Gott doch nicht milder beurteilt, als Ehebruch und Mord. Medisanze wird so leicht genommen, dass allmälich Medisanze und Thee zusammengehörige Begriffe sind. — Das Vorwiegende ist ein schärferer und mehr prinzipieller Tenor des Urteils.

Die Ehre ist ein Tugendprinzip ohne Beziehung zur Religion (F. I, 216) und F. I, 245 f.; O. 93: Sie ist — und das ist das Einzige, was gegen sie gesagt werden kann, — gegen die Religion; „wie sie zu versöhnen sind, muss ich gescheideren Köpfen überlassen". Aehnlich II, 92: Ehre und christliche Religion gehen nicht zusammen, „nec una sede morantur", sowenig wie Majestät und Liebe. O. 45; 82: Der

Ehrbegriff ist der Lehre Christi diametral entgegengesetzt. II, 94: Der Trotz gegen die göttliche Majestät kann nicht weiter getrieben werden. Das göttliche Wesen zu läugnen, ist nicht halb so kühn, als alles das thun (nemlich was der point d'honneur verlangt) unter Anerkennung der Existenz Gottes. Betrachtet es doch der Gentleman als das Schlimmste, was ihm begegnen kann, dass man von ihm denkt, er habe Skrupel, Gottes Gebote zu übertreten!

Im Einzelnen F. II, Pref. XX: Die Erziehung zum Gentleman ist der reine Gegensatz christlicher Demut, denn immer nur die äusseren Zeichen des Stolzes werden unterdrückt, der Stolz selbst auf das Raffinierteste gereizt. F. II, 73; 78 f. O. 82: Das Duell, diese Consequenz des Ehrbegriffs (I, 242), geht nicht zusammen mit der Religiosität, denn unsere Religion verbietet Rache und Mord. Man kann nicht einmal den Wunsch zur Reue haben, wenn man sich wissentlich in eine Todsünde stürzt. Wer an die Bibel glaubt, der muss Teufel und Hölle über alles fürchten, dessen ganzes Glück besteht in der Hoffnung auf eine ewige Seligkeit — so fühlt der gute Christ. Es ist doch eine ganz unglaubliche Inkonsequenz, wenn man es einerseits äusserst shocking findet, dass einer etwa sagt: er würde sein Seelenheil dran geben, wenn er seine Rache bekäme, und wenn man dann wieder gar nichts daran findet, wenn ein Duellant ruhig erklärt, er wolle seine Satisfaktion. In O. 76 führt Mandeville einen Mustergeistlichen ein, der einem Duellanten die christlichen Motive vorhalten müsste: unter Hinweis auf Matth. 6, 12 die Pflicht der Vergebung und der Selbstüberwindung, das Sündliche der Selbstrache durch Mord, den Frieden des Gewissens, der der Demut und der Ergebung verheissen ist u. s. f. Er würde ihm an der Hand der Bienenfabel zeigen, wie der Ehrbegriff und das Christentum zwei unvereinbare Prinzipien sind. Horatio unterbricht ihn unwillig: „Wie lange soll es noch fortgehen mit diesem cant! Meinen Sie dass man in einer wirklichen Ehrensache diesen puritanischen Unsinn mit anhören kann? Ist es doch notorisch, dass selbst Pfarrer und Bischöfe einen Gentleman verlachen und verachten, der auf einen Schimpf nicht Satisfaktion fordert.“ Worauf Cleomenes: „Wenn ich einen glaubigen christlichen Geistlichen darstellen soll, so muss ich auch seine Sprache reden.“ Uebrigens legt er dann doch den Widerspruch zwischen Glauben und Praxis einigermassen zurecht. Bei der grossen Seltenheit wahren und konsequenten Christentums würde ein Gentleman, der auf einmal im Punkt der Satisfaktion eine prononziert christliche Haltung einnehmen wollte, nur zu leicht in den Verdacht der Feigheit kommen. — Andere Erscheinungen in der eleganten Welt, die einen christlichen Anstrich

haben, haben ganz sicher kein christliches Motiv. Wenn Sitten, wie die der Ehrbezeugungen der Kinder gegen die Eltern, noch in diesen Kreisen bestehen, so ist das eben Sache der Mode und keineswegs Gehorsam gegen das göttliche Gebot (F. II, 332). Das Gefühl der Zufriedenheit, das diese Leute in ihrem weltlichen Genussleben haben, ist etwas ganz anderes, als das Dankbarkeitsgefühl des religiösen Menschen (O. 79; F. II, Pref. XXII). Gereizt legt schliesslich Horatio seinem Freund und Gegner nahe, die Ehre doch lieber vollends als das Tier der Apokalypse, als die babylonische Hure zu bezeichnen, was Cleomenes nun freilich ablehnt, da ihm die Offenbarung St. Johannis doch zu hoch sei (O.).

Nicht immer operiert Mandeville so vom fremden Standpunkt aus, er gibt auch eine eigene Kritik. Er spricht dem Ehrbegriff den Charakter eines vernünftig zu rechtfertigenden und zu begründenden Moralprinzips ab: Die Ehre ruht gar nicht auf einem Prinzip, weder auf Vernunft, noch auf wirklicher Tugend, sie ist rein nur Modesache. Daher hat ein Geistlicher, der neulich gegen die falschen Gesetze der Ehre schrieb, Unrecht. Das ist gerade so, wie wenn man läugnen wollte, dass das allgemein Getragene Mode sei (F. II, 128; 86). — Mandeville spricht übrigens gelegentlich selbst von falscher Ehre. — Die Vorschriften der Ehre sind willkürlich und unvernünftig. Es ist kein Grund einzusehen, warum es in der einen Gefahr eine Gottlosigkeit sein soll, die Furcht zu unterdrücken, in der andern dagegen nicht, — und das nur, damit Gelegenheit gegeben werde, einen doch nur künstlichen Mut zu entfalten. Der point d'honneur ist zwar nicht eine Narrheit, aber eine Art von Behexung. So hat die Sache jener Geistliche angesehen, der verlangt, dass ein Duellant als ein Unzurechnungsfähiger kein Testament solle machen dürfen. Denselben Vorwurf kleidet er auch in die Form: das Duell ist etwas Katholisches, da dabei mündliche Traditionen (die Gesetze der Ehre) über das geschriebene Gesetz (des Landes) gestellt werden (F. II, 87; 72 f., 93).

In seinem Element ist Mandeville, wo er die Gentlemansmoral auf ihre psychologischen Wurzeln hin untersucht. Die Haupttriebfeder des honnête homme ist der Stolz, die Selbstverehrung, und zwar, damit man nicht etwa mit Horatio einwende: „Stolz ist der Parvenu, nicht der Edelmann", so ist genauer zu sagen: der feine geheime Stolz, der seine Ehre gerade in das Verbergen der offenen Zeichen des Stolzes setzt. In der feinen Gesellschaft weiss man nemlich wohl, wie unangenehm die Naturäusserungen des Stolzes, wie man sie auch an den Tieren, am Truthahn, am Pferd beobachtet, wirken müssen; daher hat man andere konventionelle Zeichen des Stolzes gewählt, wie feine

Kleider, Vapeurs u. s. f. Diese werden leichter ertragen, weil sie das Verletzende am Stolz nicht so unmittelbar hervorkehren, sondern auch einer anderen Auslegung fähig sind (F. II, 49; 129 f.). Er wird nicht müde für diese These den Beweis im Einzelnen zu führen. Dass die Ehre auf Stolz beruht, ist daran zu sehen, dass eine Verfeinerung des Ehrbegriffs immer zusammengeht mit einer Steigerung des Stolzes. Die beste Methode Männer von Ehre heranzuziehen, ist ja auch, sie zu erfüllen mit hohen, romantischen Vorstellungen von der Vorzüglichkeit unserer Gattung und von der unschätzbaren Bedeutung eines Mannes von Ehre. Selbst repressive Massregeln, wie z. B. die Edikte gegen das Duellieren, haben sich, wie die Geschichte ergibt, nur wirksam erwiesen, wenn sie diese Leidenschaft irgendwie befriedigen. — Die Versicherung auf Ehre, die zum Teil an Eidesstatt angenommen wird, ist eine Art Schwören bei sich selbst statt bei Gott, also Selbstanbetung (O. 75. 87).

Die feinen Manieren, die Erziehung des Gentleman zu Höflichkeit und Bescheidenheit darf man nicht als Gegeninstanz geltend machen: die Regeln der good manners geben tausend Lektionen gegen die Symptome der Leidenschaften, keine einzige gegen die Leidenschaft selbst, die vielmehr gepflegt wird. Das Prinzip der in den feinen Kreisen geltenden Höflichkeit ist, dass jeder dem Stolz der andern so viel als möglich schmeichelt und den eigenen, so gut er kann, verbirgt. So erklären sich ihre Forderungen im Einzelnen; das diskrete Zurückhalten mit der eigenen Person und mit ihren Verdiensten und selbst mit ihrem Glück, das ja nur Hass und Neid der anderen erregen würde. Die gesellschaftlichen Höflichkeitsformen entspringen der gemeinsten Schmeichelei, die Formel „gehorsamer Diener", alle die verschiedenen Arten des Grusses waren, von Schmeichlern erfunden, von Haus aus ebenso viele Arten, dem gefürchteten Tyrannen zu zeigen, dass wir submiss sind und dass er sicher sein kann. Im Verlauf der Geschichte werden solche Complimente gemein und verlieren ihre ursprüngliche prägnantere Bedeutung. Die Geschichte der meisten Titel bietet Analogieen dazu (F. I, Rem. C. II, 49, 160 ff.). Dass diese Motive, die er so aufgedeckt hat, die Sucht, bewundert zu werden und das Vergnügen der Selbstbewunderung, manchem Gentleman, der sie hat, offenbar nicht bewusst sind, ist ihm kein Einwand gegen die Wahrheit der Analyse. Das erklärt sich leicht aus dem den Verstand verblendenden und die Selbstprüfung hintertreibenden Charakter dieser Leidenschaften (F. II, 68 f.).

Auf diesem brüchigen Grund steht also das schöne Gebäude unserer feinen Cultur; und faul müssen daher auch die Früchte des faulen

Baumes sein. Urteilt man nach dem Leben, so muss man sagen, dass die Verehrer des Ehrenidols eitel und wollüstig sind, dass sie in Pomp und Luxus leben und sich dessen rühmen, was bei anderen als Schande gilt. Der sinnliche, ehrgeizige Weltmensch, der bei allem, was er thut, nur an egoistischen Genuss denkt, will die Welt geniessen und daneben noch die gute Meinung der Welt haben (F. I, 157—159; II, 128; V. 167). Der feinste Cavalier und die reservierteste Dame brauchen, wenn sie nur in den Grenzen des konventionellen Ceremoniells sich halten, so wenig Verläugnung des Selbst und seiner Triebe und üben sie so wenig, als der Wilde, der ungeniert den Gesetzen der Natur und der Aufrichtigkeit folgt (F. I, Rem. C.). Jene feine Art Stolz ist nur Stolz vermehrt um Heuchelei. Wohlerzogen und aufrichtig sein ist ein Widerspruch. Unter seiner Liberalität und Generosität verbirgt der Gentleman Begehrlichkeit. Die Höflichkeit der Conversation ist die reine Unaufrichtigkeit. Ja das ganze Leben ist eine Heuchelei. Leute, die bis zum 24. Jahr natürlich erzogen worden wären, könnten die Höflichkeitskomödien der feinen Gesellschaft nicht mit ansehen, ohne in Lachen auszubrechen oder in Zorn zu geraten (F. I, 201; Rem. C. II, 45—47; 69; Pref. XIX f.).

Mit dieser Analyse ist dem Ehrbegriff des honnête homme auch noch die letzte Qualität genommen, auf die er stolz war, der Ruhm, aristokratisches Sondereigentum zu sein. Man sage doch nicht mehr, das gemeine Volk, der Unreife, der Unerwachsene sei des point d'honneur nicht fähig! Ist doch jedes Kind, ist doch die niederste Dirne gegen Spott nicht unempfindlich! Das ist die Probe darauf, dass man den Stolz wohl kennt. Es gibt keinen, der so schamlos, so infam wäre, dass er ihn nicht hätte. Alle Schurken haben noch etwas, dessen sie sich rühmen, und ihren eigenen point d'honneur. Wenn ein Spitzbube eine schöne Gelegenheit zum Stibitzen sich hat entgehen lassen, so bekommt er sicher von seinem Kameraden zu hören, er solle sich schämen. Ja, wenn Horatio, der Vertreter dieses Standpunkts, u. a. bekennt, Verweigerung der Satisfaktion sei unmöglich, schon weil man sich dadurch dem Hohn und der Verachtung des Pöbels aussetze, so beweist das doch, dass anstatt der aristokratischen Selbstgenügsamkeit starke Rücksichten auf die angeblich verachtete Menge die feine Gesellschaft beherrschen (O. 10. F. II, 80 f., 83).

Auch in diesem Punkt wieder muss nachtragsweise auf eine Milderung der Bienenfabelthese im Origin aufmerksam gemacht werden. Die Analyse ist dort zurückhaltender und mehr in ein objektiv wissenschaftliches Gewand gekleidet. Er klagt darüber, dass die Unbestimmtheit und Vieldeutigkeit des Begriffs der Ehre, der Mangel an

psychologischen Vorarbeiten, den er den Moralisten zum Vorwurf macht, Lücken selbst in der Terminologie der Seelenvermögen der Psychologie die Arbeit so sehr erschweren. Nach dieser Schrift ist die psychologische Wurzel der Ehre ausdrücklich nicht der Stolz, sondern Selbstgefallen (selfliking), das nach dem Origin erst im unmoralischen Uebermass zum Stolz wird.

Auch hat er dort den Anstoss, den man an der Herleitung eines so vornehmen Prinzips aus trüber Quelle nimmt, beschwichtigt: Alle menschlichen Dinge hatten ja einen gemeinen und geringen Anfang; der Mensch selbst ist gemacht aus einem Erdenkloss (O. 2; 131).

Aufs Schärfste hebt sich von diesen moralischen Werturteilen die kulturhistorische Schätzung der Ehre ab: Die Bedeutung und der Einfluss des Ehrbegriffs in Geschichte und Gesellschaft sind ausserordentlich gross. Die Erfindung der Ehre ist im Vergleich mit der Erfindung der Tugend die weitaus grössere Leistung und hat sich viel wirksamer und segensreicher für die bürgerliche Gesellschaft erwiesen. Sie war wirksamer, denn sie beruht auf einer besseren Kenntnis und geschickteren Anpassung an die menschliche Natur. Auf zwanzig Männer von Ehre kommt in der Christenheit kaum einer, der wirklich tugendhaft wäre. Diese Passion thut Wunder, alle Schwierigkeiten sind mit ihr zu überwinden, alle Pflichten zu erfüllen. Es gibt nichts im Guten, wie im Schlimmen, das nicht mit Hilfe dieses Prinzips vollbracht werden könnte. Die Belohnungen der Ehre sind nicht so imaginär wie die der Tugend, sie lohnt rascher und unmittelbarer, sie lässt den Trieben mehr Spielraum, besonders dem angeborenen Herrschtrieb (instinct of sovereignty), für den sie bezaubernde Genüsse bereit hat; sie verschafft Anerkennung und lehrt sie erzwingen, während der Tugendhafte schweigend und geduldig auf sie zu warten hat. Im Vergeben von Beleidigungen mag der feine, kontemplative Kopf eine edle Genugthuung finden; sie zu rächen, ist ein Vergnügen, das der menschlichen Natur leichter eingeht. Das Ehrprinzip zeigt sich selbst dem Christentum überlegen, wenn man, wie vorsichtig beigefügt wird, die Verdienste abwägt rein von innerweltlichen Gesichtspunkten aus. Indem der Ehrbegriff, welcher Gerechtigkeit und Loyalität in jedem Verhältnis verlangt, eine wirkliche Herrschaft ausübt über nicht wenige, die sich von ihm begeistern lassen, muss er der Gesellschaft nützlicher sein, als die beste Lehre der Welt, der niemand nach leben kann und will (F. I, 240; II, 95; 147. O. 81 f., 84 f.).

Diesem mächtigen Prinzip verdankt nun die Gesellschaft zahlreiche Wohlthaten. Die Ehre ist das edelste und stärkste Band der Gesellschaft. Nichts verfeinert den Menschen so sehr wie Liebe und

Ehre. Insbesondere hat auch die Einrichtung des Duells zur Verfeinerung der Gesellschaft beigetragen. Die Furcht vor dem Duell hat sehr heilsam gewirkt; ohne das würde man viel zu viel gemeine Rede hören müssen. Wir stünden noch mitten in den Schimpfereien der homerischen Könige und viele feine Gentlemen wären unerträgliche Stutzer (F. I, 122; 242 f.). Auf den Ehrbegriff ist es zurückzuführen, wenn die esprits forts und die gentlemen sich oft mutiger erweisen, als die vom Christentum Berührten (F. II, 92). Der point d'honneur der Frau, das Interesse der Reputation hat die künstliche Keuschheit der Ehre geschaffen, die Stand hält, wo die moralische versagen würde. Man hat wirklich Beispiele, dass Frauen die lautesten Forderungen der Natur zum Schweigen bringen und unter schwierigen Umständen eine wirkliche Leidenschaft besiegen können, nicht mit Hilfe der Religion, sondern eines hochgesteigerten Stolzes, dieses unbestechlichsten Hüters ihrer Ehre. Auch von der Schmeichelei und Hypokrisie, welche diese raffinierte Cultur in das gesellige Leben gebracht hat, lässt sich Gutes sagen. Kann doch überhaupt kein geselliger Verkehr bestehen ohne etwas Heuchelei. Unsere Gedanken haben keine Schranken; eben deshalb müssen wir ihrer Aeusserung Schranken setzen. Der sexton (Küster und Totengräber) würde gesteinigt, wenn er laut werden liesse, dass ihm die Todesfälle in der Gemeinde, von denen er lebt, nicht unwillkommen seien (F. I, 402). Manche Annehmlichkeit im Einzelnen verdankt man dieser feinen geselligen Schmeichelei, ohne die wir einander unerträglich sein müssten. Im Leisereden z. B., das in England Mode geworden ist, und das uns ja gar nicht natürlich, sondern durchaus künstlich anerzogen ist, liegt etwas ungemein Verbindliches; auch stärkt und nährt es den lakonischen, männlichen Geist der Nation. Eine grosse Feinheit liegt auch darin, dass die Sprache der Augen, die eben zu sprechend sein kann, als indezent so streng verpönt ist wie das Sichstrecken beim Gähnen (F. I, Rem. C., II, 340; 345 f.).

Mehrfach hat Mandeville die Anschauungen dieser „modernen Ethik" im typischen Bild eines Ideal-Gentleman gezeichnet. Als Beispiele der Mandeville'schen Kunst der Charakteristik, wie auch als interessante Zeitbilder mögen die Porträts hier zum Schluss ihre Stelle finden. F. I, 158 f.: Der Ehrgeiz des Mannes von Welt besteht darin, seine Standesgenossen neben und über ihm zu übertreffen in seinem ganzen Haushalt, an Pferden, Wagen, Maitressen, Küche und Keller und in seiner ganzen Einrichtung, der erste zu sein, wie an Reichtum und Pracht, so besonders auch an Geschmack. Daher sucht er feinen und geistvollen Umgang, hat gern einen unterrichteten

Mann, einen Gelehrten von Ruf in seiner Umgebung; er verlangt eine diskrete, taktvolle Feinheit von allem, was an ihn herantritt, selbst von seiner Dienerschaft, wenn sie ihm aufwartet. Aber zu schwimmen in diesem Meer von Genüssen der Eitelkeit und Sinnlichkeit genügt ihm nicht; sein raffiniertester Ehrgeiz besteht darin, den Eindruck zu machen, als sei ihm dieser Glanz und diese Grösse, in der er erscheint, eine lästige Bürde, nur eben unerlässlich bei seinem hohen Rang, und die wahre Freude seines edlen und hohen Geistes sei seine Arbeit für das öffentliche Wohl, die Blüte der Nation, das Glück seiner Mitbürger.

Feiner gehalten ist das ausführlichere Bild des Gentleman in F. II, 50—58: Um nur die am meisten charakteristischen Züge hier wiederzugeben, so sind seine Gärten mit architektonischer Kunst angelegt, überall vervollkommnet die Kunst die Natur und fügt neue Schönheiten hinzu. Seine Kunst- und Raritätensammlungen sind bedeutend, weniger der Quantität als dem Wert der Stücke nach. Bei allem Glanz und Pomp, der im ganzen Haus entfaltet ist, sieht man doch nirgends etwas Ueberladenes, und merkwürdig ist, wie die noch im Kleinsten sich zeigende ästhetische Vollendung seiner Einrichtung ihr nirgends den Charakter des Wohnlichen, Zweckdienlichen nimmt. Er selbst ist ein jovialer Herr, von gutem Humor, besonders bei Tisch, aufmerksam gegen die Gäste, ohne zudringlich zu sein, er macht nie Gebrauch von Abkürzungen oder unhübschen Familiaritäten gegen die geringsten unter ihnen. Er versteht in der Conversation die Kunst des Hörens und unterbricht nur, wo man etwas zu seinem Lob sagt. Ist er selbst Gast, so hat er kein Auge für Mangelhaftes oder Peinliches; er sucht das auf, was er loben kann, und er lobt mit Diskretion und Geist. Kein obscönes oder frivoles Wort, nichts, was auch nur von ferne daran erinnert, kommt über seine Lippen; nie gestattet er sich einen anstössigen Scherz. Frei von Bigotterie und Aberglauben vermeidet er doch sorgfältig alle Diskussionen, die Religiöses betreffen, er geht stets zur Kirche und fehlt sehr selten bei den Familienandachten. Hier unterbricht der antiklerikale Horatio die Schilderung mit einem ironischen: „Was für ein gottseliger Gentleman"! Worauf Cleomenes antwortet: „Ich erwartete, dass wir auf diesem Punkt differieren". — Er ist Gönner der Künste und Wissenschaften, er befördert die Industrie, er hasst nur Immoralität und Unterdrückung. Bei aller reichen Ausstattung von Küche und Keller macht er sich doch der Gourmanderie im Essen oder eines Trinkexcesses nie schuldig. Seine Garderobe ist ausserordentlich reich; aber wenn gleich sein Gefolge aufs Prächtigste gekleidet ist, so trägt er selbst sich sehr

einfach, seine goldgestickten Galakleider legt er selten und nur aus Rücksichten auf andere an und er trägt sie nur einmal. Und wie niemand mit so viel Geschmack gekleidet ist wie er, so scheint es niemand zu geben, der sich weniger um diese Dinge bekümmert als er. Seine Sprache hat nichts Niederes und nichts Bombastisches, mit Sorgfalt vermeidet er pedantische, wie triviale Wendungen. Er vereinigt Anmut und Majestät in seinem Benehmen, eine Bescheidenheit, die sich nichts vergibt und eine Hoheit, die nicht verletzt. Er ist mildthätig gegen die Armen, gastfrei gegen die Fremden, seinen Nachbarn ein Freund, ein Vater für seine Pächter; wo einer von ihnen, durch seine Jagden etwa, seinetwegen zu Schaden gekommen ist, da macht er den Schaden doppelt gut, noch ehe man sich beklagt. Die pünktlichste Ordnung herrscht in seinem Haus, obwohl er nie schilt, oder auch nur dem geringsten Lakai unfreundlich begegnet. Er lobt persönlich seine Leute, wo sie es verdienen, er sorgt für sie und beschenkt sie; sie zurechtzuweisen und wenn nötig, zu verabschieden, überlässt er seinem Haushofmeister. Aufs Strengste, bei Strafe der Entlassung, ist der Dienerschaft verboten, von den Freunden und Gästen des Herrn etwas anzunehmen. — Seine Geschäfte sind in der besten Ordnung, da er persönlich nach den Dingen sieht; obwohl er nicht selbst die Kasse führt, hält er darauf, dass pünktlich die Rechnungen bereinigt werden; über Neujahr hinaus will er nichts schuldig sein. Und bei allem Pomp der ihn umgibt, und bei aller Distinktion scheint er sich aus seiner Grösse gar nichts zu machen, ja er scheint sich ihrer gar nicht bewusst zu sein.

II. Gesellschaftstheorie.

Die Bedingungen der Entstehung der Cultur.

Die Gesellschaft und ihre Cultur besteht nur durch die schlechten Eigenschaften des Menschen, war der Gedanke der Bienenfabel und des Commentars im ersten Teil. Eben denselben Eigenschaften verdankt sie auch ihre Entstehung; auch hier waren nicht höhere und reinere Mächte, waren nicht ethische Triebe und Ideale wirksam, auch hier verdankt der Mensch alles dem Gemeinen; mit diesem Gedanken fügt sich der zweite Teil in die Grundidee ein (F. I, 372 f.).

Das ist das Leitmotiv für Mandeville's Theorie der Gesellschaftsbildung. Es ist allerdings zu bemerken, dass sie nicht so tendenziös

gehalten ist, wie seine Theorie der Culturbedingungen. Es ist nicht mehr alles Einzelne so streng in den Dienst der Gesichtspunkte seiner antiethischen Kritik gestellt; in manchen Ausführungen ist er sichtlich bestrebt, rein objektiv das Seiende zu ermitteln und mit seinem Denken den wirklichen Gang der Entwicklung zu rekonstruieren.

Die Frage ist: Wie wird Gesellschaft möglich? Wie wird der wilde Mensch erzogen? Von Gesellschaft gibt er folgende Definition: Sie ist ein politischer Körper, in dem der Mensch durch Gewalt oder Ueberredung ein diszipliniertes Geschöpf geworden ist und in dem eine geschickte Verwaltung es fertig bringt, dass alle auf ein Ziel hinarbeiten (F. I, 399 f.). Für Mandeville ist nun das, was für Shaftesbury natürliche Grundlage und Ausgangspunkt ist, ein Problem, das durch soziale und politische Kunst oder durch die Gunst geschichtlicher Entwicklung gelöst werden muss. Der Mensch ist nicht sozial, er muss erst sozial gemacht werden. Diese These ist schon eine einfache Consequenz seiner anthropologischen Anschauungen; er hat sie ausserdem im Zusammenhang unserer Frage noch näher erläutert und begründet. Die Triebfedern des Handelns sind die Leidenschaften, denen der Mensch sich ohne jede Rücksicht auf fremdes Wohl und Wehe hingibt. Zu seinen vielen Trieben, die ihn in feindliche Berührung mit andern bringen, kommt erschwerend hinzu, dass er Verstand hat, den er in ihren Dienst stellen kann. Wenn daher am meisten geeignet für friedliches Zusammenleben eine Race ist, die so wenig als möglich Begierden hat und so wenig als möglich raisonniert, so ist der Mensch für herdenweises Zusammenleben ohne Regierung die ungeschickteste Creatur; er könnte keine zwei Stunden ohne Streit mit seinesgleichen zusammensein (F. I, 27 f.).

Die gegnerische Anschauung hat den Menschen als ein soziales Geschöpf in Anspruch genommen, weil man bei ihm eine Liebe zur Gattung zu finden glaubte, die grösser sei als bei anderen Tieren, und man hat sich dabei einmal auf die Geschichtsthatsache berufen, dass doch seine Assoziation Erfolg hat, dann auf die psychologische Beobachtung, dass niemand sich ohne Gesellschaft wohl fühlt (II, 199). — Aber wenn die menschliche Assoziation mehr Erfolg hat, als die tierische, so kann das auch in andern Eigenschaften des Menschen seinen Grund haben, in seiner Denk- und Sprachfähigkeit, seiner Langlebigkeit u. s. w. Thatsache ist jedenfalls, dass man nie bei der Bildung politischer Körperschaften an diese angebliche Gattungsliebe appelliert oder sich auf sie verlassen hat. Die Beobachtung zeigt, dass die Gattungsliebe nicht in Rechnung gebracht werden darf, da wir sie eben nicht in höherem Grade haben als alle andern Tiere. Ein Instinkt

zur Gesellschaft, wie ihn die Bienen haben, ist beim Menschen nicht anzunehmen (F. II, 201 ff.). Und wenn man zum Beweis dafür, dass wir mehr Gattungsliebe haben als die Tiere, sich darauf beruft, dass wir doch mehr Liebe an den Tag legen, so gilt jedenfalls dieselbe Beobachtung auch vom Hass. Zu beidem haben wir eben mehr Gelegenheit und Fähigkeit als die Tiere (364 f.).

Was sodann die angebliche psychologische Thatsache der Aversion vor der Einsamkeit angeht, die dem Menschen spezifisch eigen sein soll, so ist, wie er meint, das Bedürfnis nach Gesellschaft um jeden Preis nur ein Merkmal der gröber oder der mangelhaft Organisierten, der schwachen Geister. Die Menschen, die kein sauberes Gewissen und einen schwachen Kopf haben, sind die grössten Feinde der Zurückgezogenheit. „Gestern las ich“, so lässt er seinen Cleomenes bekennen, „den schönen Abschnitt der Characteristics über die Gesellschaftsliebe. Heute hörte ich einen Haufen von Menschen frische Häringe ausrufen. Dieses Geschrei, zusammen mit einer Betrachtung, die ich anstellte über die grosse Menge verschiedenartiger Fische, die man zusammen fängt, versetzte mich in eine sehr angenehme Stimmung, obwohl ich ganz allein war. Da kommt ein unverschämter Faullenzer zu mir, um mich nach meinem Befinden zu fragen, während ich mich doch so wohl befinde wie je in meinem Leben. Mich von diesem aufdringlichen Menschen los zu machen, hat mir gehörig Mühe gemacht und mir eine recht schlechte Stimmung eingetragen. Lieber ganz ausgeschlossen von allem menschlichen Umgang, als zusammensein mit Widerspruchsmenschen, mit Fanatikern und Parteimenschen, mit Fuchsjägern und Trunkenbolden! Wenn einer die Wahl hat, ob er in seinem Zimmer sich amusieren will, wäre es auch nur damit, Nadeln umherzustreuen und wieder aufzulesen, oder ob er auch nur ein paar Stunden mit einem Dutzend Matrosen, die ihre Löhnung erhalten haben, zusammen sein will, — und wenn er da sich nicht gleich für das Erstere entscheidet —, dann halte ich nicht viel auf ihn.“ Der Gebildete, der feine Mensch ist zwar kein Misanthrop und geht gern mit den Leuten, wenn er gerade nichts Besseres zu thun hat, — aber dann muss es gewählte Gesellschaft sein. Und er kann es auch aushalten, auf sich selbst angewiesen zu sein. — Jedenfalls ist die Gesellschaftsliebe beim Menschen gar nicht ein psychologisch reines Urdatum, sonst selbst wieder ein Produkt egoistischer Interessen. Viele gehen in Gesellschaft weil sie gern disputieren und das grosse Wort führen, oder treibt die natürliche Furchtsamkeit und die Sorge für das liebe Selbst zum Anschluss an andere. Wie freundlich behandeln sich Europärer — wenn sie sich in der unsicheren Fremde, etwa in China treffen, wie liebens-

würdig sind etwa zwei Londoner Kaufleute gegeneinander schon in Bristol, die an der Londoner Börse an einander vorbeigehen wie die Stiere.“ F. I, 57 auch: die Scham trägt viel dazu bei, uns sozial zu machen.

Das Resultat ist: Eine gegenseitige Zuneigung ist so wenig oder noch weniger Grund der Vergesellschaftung, als sie Grund ist bei der Bewegung der Planeten. Denn der Planetenliebe widersprechen wenigstens nicht die Erscheinungen; bei uns aber konzentriert sich sichtlich alles im Individuum, das nur sein Glück sucht (F. I, 386—396; II, 196).

Mit dieser Polemik soll nun aber doch nicht gesagt sein: der Mensch ist unfähig für Gesellschaft; das zu sagen, wäre eines Philosophen unwürdig; und er weist es ab, dass er wieder in den Fehler des Hobbes verfalle, der die Menschen zu Wölfen macht, wenn er dessen Gegner, die über das Ziel hinausschiessen, bekämpfe (F. II, 195). Der Mensch ist sozial — nur ist das Wort nicht im aktiven Sinn zu nehmen: gesellschaftliebend, sondern im passiven: fähig einen politischen Körper zu bilden (203). Die Soziabilität ist eine Wirkung, nicht eine treibende Ursache, und der Mensch ist zur Gesellschaft bestimmt, wie die Trauben für den Wein (206). Einen Zug dieses Bildes führt er dahin aus, dass man die Gesellschaftsfähigkeit des Menschen nicht im Individuum suchen dürfe, sondern dass sie erscheine als Ergebnis des Zusammenwirkens verschiedener Umstände, so wie die Weinqualität (vinosity) das Produkt der Gährung vieler Beeren ist (210).

Es kann nun die Ursache jener Wirkung im menschlichen Intellekt und Willen gesucht werden, und das ergibt dann das bekannte pragmatische und teleologische Schema der rationalistischen Geschichtsbetrachtung. So sagt er (206 f.): die menschlichen Gesellschaften entstehen unter der Mitwirkung menschlicher Weisheit. Die Gesellschaft ist ein Kunstwerk, nicht ein Naturwerk; was freilich zugleich als Werturteil gemeint ist und zwar in einem der Kunst sehr nachteiligen Sinne: die Natur schafft das Vollendete, Fehlerlose, sicher Bestehende, die Kunst von dem allem gerade das Gegenteil.

Fragen wir genauer nach der Art und Weise, wie menschliche Kunst gesellschaftbildend wirkt, so haben wir einmal die Andeutung (206 f.): Alle Gemeinschaften hängen ab von einem wechselseitigen Compakt oder von der Gewalt des Starken, die sich ausübt an der Geduld des Schwachen, oder von einem Mechanismus der Strafen; denn an etwas derartiges muss man denken bei der Bemerkung: die Wut des civilisierten Menschen wird durch Strafen gebändigt, der gereizte Zorn wird durch Furcht überwunden. Man sieht freilich nicht, wie

er die letztere Anschauung mit seiner allgemeinen Beobachtung vereinigen will, dass der Mensch mit seiner Eigenliebe, seinem Stolz und seiner List durch Gewalt nicht traktabel ist. Hauptsächlich aber kommt hier in Betracht der in anderem Zusammenhange referierte Essay über den Ursprung moralischer Tugend, der ja ebenso wie eine Genealogie der Ethik auch eine Theorie der ersten Gesellschaftsformation ist; cf. I, 33: „Das sind — oder können wenigstens sein — die Mittel, deren man sich bedient hat, um den Menschen zu civilisieren und ihn sozial zu machen.“ Die Quintessenz ist die Idee des Gesetzgeberbetrugs: damit dass sich der eitle Mensch übertölpeln liess von der schlauen Schmeichelei ehrgeiziger und kluger Führer, begann die Zähmung dieses ungeselligen Tieres.

Eine andere Betrachtungsweise über den Weg vom Naturstand zur Cultur beherrscht den zweiten Teil der F.B. Nach ihm ist der gesellschaftliche Charakter des Menschen ein Resultat des Wirkens unpersönlicher und irrationaler Mächte, die Gesellschaft nicht mehr ein Kunstprodukt, sondern ein Werk der Not und der Entwicklung. In dieser Gedankenreihe handelt es sich nicht um das Aufspüren von Absichten und Zwecken, sondern nur darum, die wirkenden Kräfte dieser Entwicklung herauszustellen und ihre Etappen zu verzeichnen. Ja es wird hier das Moment der Bewusstheit und der Reflexion, das für jene andere Betrachtung grundlegend war, ausdrücklich eliminiert. Charakteristisch ist die Stelle F. II, 145—152: Horatio meint, er könne den Ansatz des Cleomenes in dessen eigenem Sinn weiterführen. Cleomenes hatte die Unhaltbarkeit eines Zustands, in dem sich die ungemessenen Ansprüche der Individuen bekämpfen, entwickelt, und Horatio fällt ein: „Nun kommt die Reflexion, dass unser Stolz für andere so beleidigend ist, wie der ihrige für uns“. Aber Cleomenes wehrt ab: „Das ist wohl der philosophische Grund. In Wirklichkeit aber kommen die Menschen darauf ohne viel Reflexion und unwillkürlich“. Der Instinkt und die Summierung kleiner Erfahrungen thun vieles, was man bewusstem und rationalem Handeln oder dem Genie zuschreibt. Dank dem Instinkt zeigen sich die Kinder so merkwürdig geschickt in der Mechanik, wie man an ihrem Anlaufnehmen beim Springen sieht. Der geringste Matrose macht instinktmässig alles, was der Chevalier Reneau in seinem Buch über den Mechanismus des Segelns rational deduziert hat. Wie viele Künste sind auf eine erstaunliche Höhe gebracht worden durch ununterbrochene Arbeit und die vereinigte Erfahrung vieler Zeitalter, selbst wenn nur Menschen von geringen Fähigkeiten darin zur Verwendung kamen! So scheint auch in der Kunst der feineren gesellschaftlichen Bildung manches natürlich

und leicht, was Produkt einer langen Kunst ist, auch sie hat ihr rationales Element, aber die Erfinder auf diesem Gebiet und die Künstler, die sie praktisch innehaben, wissen nichts von ihm und sind nicht davon geleitet; erst die spekulativen Naturen, die den Ursachen nachspüren, kommen darauf.

Doch auch diese etwas objektiver gehaltene genetische Entwicklung der Cultur hat gewisse tendenziöse Züge mit jener anderen Betrachtungsweise gemein. Es sind nämlich nicht die guten und liebenswürdigen Triebe, es sind nicht die Tugenden, nicht Vernunft und Selbstverläugnung, die den Menschen sozial machen, sondern unsere unliebenswürdigen Eigenschaften, so wie sie sich bethätigen unter dem Druck der Not. Ohne die letztere gäbe es keine Gesellschaft. In dem Augenblick, wo das Uebel aufhört, hört die Gesellschaft auf. Unsere Bedürftigkeit und unsere überall auf Widerstand stossenden Ansprüche wecken in uns den Wunsch, unsere Lage zu verbessern, und dieser wieder lehrt uns, dass wir, auf die andern angewiesen, sie uns durch Dienste verpflichten. Es liegt ein grosser sozialer Segen in der Notwendigkeit, dass jedermann essen und trinken muss. — Dieser Construktion der Gesellschaft aus Bedürfnissen und Dienstleistungen scheint freilich die Schwierigkeit entgegenzustehen, dass jeder den Wert s e i n e r Arbeitsleistung masslos überschätzt. Aber das reguliert sich von selbst auf das richtige Mass, je grösser die Gesellschaft ist, durch das gesteigerte Arbeitsangebot, dem selbst wieder entgegenkommt die Steigerung der Bedürfnisse, die mit dem Stand wachsen, — dieses letztere ist ja eines der Charakteristika des Menschen. Neben dem Streben nach Wohlleben ist es eine andere, ebenfalls nicht rühmliche Eigenschaft des Menschen, die Furcht, die eine Grundlage der Soziabilität genannt werden kann, was sich u. a. indirekt daran zeigen lässt, dass die ihr entgegengesetzte Tugend, der Mut, nur dem einzelnen nützlich, für die Interessen der Gesellschaft eher bedenklich ist. Furcht, Selbstliebe und Verstand sind erfordert im Menschen, wenn er regierbar sein soll (F. I, Pref. 373. 395. II, 422 f.).

Ganz ähnlich wie die Gesellschaft überhaupt wird auch die feinere Cultur der höheren Gesellschaftsklassen (die ‚polite manners') erklärt. Zwei Gleichstehende von denen sich je der eine doppelt so hoch schätzt, als der andere, müssten sich auf die Dauer unerträglich werden. Der Kampf der feindlichen Ansprüche wäre eine äusserst lästige Störung des ruhigen Lebensgenusses. Als Compromiss, der diese Störungen beseitigt, ergeben sich die good manners. Irgend einmal findet sich ein findiger Kopf, der unverschämt genug ist, die hohe Wertschätzung, die er für seine Person fühlt, in Abrede zu ziehen und zu behaupten,

er halte sehr viel auf seine Nebenmenschen. Das verbreitet sich, man lehrt es die Kinder, die sehr leichtgläubig sind. — Die Entwicklung der feinen Bildung ist freilich in den Anfängen eine sehr langsame. Die Römer brauchten 6 Jahrhunderte, bis sie die Stufe einer gebildeten Nation erreichten (F. II, 144 f., 153 f.).

Die Entwicklung der Gesellschaft.

Fassen wir nun weiter den Weg ins Auge, auf dem sich die Bildung gesellschaftlicher Körperschaften thatsächlich vollzieht. Der Selbsterhaltungstrieb, in den der Fortpflanzungstrieb einzuschliessen ist, bildet die Einzelfamilie und mit ihr ist, ohne dass ethische Begriffe nötig wären, gleich eine Art von Regierung gegeben, nämlich die der Eltern über die Kinder. Sie ruht auf der Bedürftigkeit der Kinder und auf den, in ihnen natürlich erzeugten Gefühlen der Furcht, der Achtung und der Liebe gegen die Eltern. Die einmal gegründete Autorität erhält sich leicht und der Herrschaftstrieb, eine Folge des Stolzes, bewirkt etwas, was sonst im Tierreich nicht wahrzunehmen ist, dass sich die elterliche Gewalt über die Söhne hinaus in die Generation der Enkel hineinerstreckt (F. II, 223—229). Unsere Wildenfamilie hat nun aber unter dem misslichen Umstand zu leiden, dass dem Verlangen nach Herrschaft, mit dem uns die Natur in die Welt schickt, keine Fähigkeit entspricht. Man braucht nur zu betrachten, wie wilde Eltern ihre Kinder erziehen und man sieht: der Mensch ist von Natur zum Regieren so geschickt, wie zum Mathematiklehren (II, 230).

Das Problem ist: wie kommt Ordnung in die Unordnung dieser Gesellschaft? Einen Fingerzeig können uns geben die Fabeln über Drachentöter, Sphynxe u. s. w., denen man eine historische Grundlage nicht absprechen kann, trotz ihrer fabulosen Ausschmückung, welche übrigens leicht erklärlich ist aus der Furcht und dem Respekt des Menschen vor dem Wunderbaren. Die Notwendigkeit des Kampfes gegen die wilden Tiere gibt den Menschen, die schon in der ersten Generation gesellschaftsfähige Geschöpfe geworden sind, nun auch, was mehr ist, Männer, welche regieren können. Diese Gefahr treibt zur Assoziation, die Notwendigkeit gegen die Bestien zusammenzustehen, ist der erste Schritt zur Gesellschaft. Dieser soziale Stimulus ist freilich — wie man zugeben muss — von so gefährlicher Art, dass er den Bestand des menschlichen Geschlechts selbst gefährdet. Was hilft der Verstand von Wilden gegen die Kraft des Löwen? Und wenn man auch sagen wollte, dass die eigentliche Heimat des Menschen im gemässigten Klima sei, während die schlimmsten reissenden Tiere in der heissen und in der

kalten Zone heimisch seien, so bleiben doch immer noch die Wölfe und die Eber und „those tusks of theirs are dreadful weapons“. Dafür hat der wilde Mensch wieder manche Vorteile: dass er mehr aushalten kann als der Civilisierte und dass seine Leidenschaft noch ungebrochen ist. Auch machen die wilden Tiere nur in der Not auf den Menschen Jagd. So erklärt es sich, dass der Mensch bestehen und der wilden Tiere Meister werden kann (II, 263—280).

Eine andere Gefahr entsteht, und mit ihr wird der zweite Schritt zur Gesellschaft gethan: Der Mensch wird dem Menschen gefährlich. Stolz und Ehrgeiz weckt das Streben nach Vorherrschaft; Banden, die sich gegenseitig bekämpfen, erscheinen. Contrakte sollen wohl Frieden stiften, sind aber ohne Wert, da sie nur so lange gehalten werden, als das Interesse erfordert. Und die Religion kann auch nicht viel nachhelfen, wo noch keine Macht ist, welche sie selbst stützt. Die Führer haben aber ein Interesse daran, dass Ordnung in der Gesellschaft herrscht.

Dieses Bestreben führt zum dritten entscheidenden Schritt, zur Einführung von Gesetzen, und zwar von geschriebenen Gesetzen, die alle den Zweck haben, im Interesse des Wohls der Gesellschaft den natürlichen Egoismustrieb des Menschen, der über alles Gewalt haben möchte, zu beugen (II, 312—318). Dass das der leitende Gesichtspunkt der Gesetze ist, wird speziell am Dekalog nachgewiesen, der (s. p. 61) in jedem Gebote einen natürlichen Hang bekämpft und der durchaus, auch in seinem scheinbar nur das Verhältnis zu Gott angehenden Teil, das Wohl der Gesellschaft im Auge hat (319—333). Mit den geschriebenen Gesetzen ist nun gegeben die Sicherheit der Persönlichkeit und des Eigentums, mit Frieden und Ordnung kommt die Arbeitsteilung, welche den Fortschritt so sehr befördert (335 f.). Die Erfindung der Schrift hat einen fördernden Einfluss auf die Sprache und die Gesetze und ist günstig für alle anderen Erfindungen. Auf diesem Punkt der Entwicklung erst kann nun auch zu Tag treten, wie sehr die Ueberlegenheit des menschlichen Verstandes zur Gesellschaftlichkeit des Menschen beiträgt. Denn sein Verstand macht den Menschen empfindlicher für Freude und Leid, er gibt der Selbstliebe einen umfassenderen Spielraum ihrer Befriedigung; er erweckt Hoffnung, mahnt zu Vorsicht und räsonniert uns in die Zufriedenheit hinein, die uns die Gesellschaft so lieb macht (357 f.). Und endlich werden die Menschen sozial schon durch die Thatsache selbst, dass sie in Gesellschaft leben, so wie die Liebe durch Liebkosen wächst (II, 211).

Das ist der Weg vom wilden Paar zur civilisierten Nation, der sich freilich in der konkreten historischen Entwicklung individuell

sehr verschieden gestalten wird, je nach dem eigentümlichen Geist einer Nation, nach den Fähigkeiten ihrer Regenten, nach den Natureinflüssen des Klimas u. s. f., nach den unberechenbaren Zwischenfällen mannigfacher Revolutionen (II, 381 ff.). Auch eine Schranke der gesellschaftlichen Entwicklung gibt es nach Mandeville, die nicht überschritten werden kann: Den Frieden nach aussen kann eine Gesellschaft nie sicher haben, denn so civilisiert der Mensch auch sein mag, er wird stets denken, dass Gewalt über Recht und Vernunft geht (I, 228).

Naturstand und Cultur.

Mit diesen Anschauungen hat Mandeville dem Begriff des Naturstandes, den er in seiner Gesellschaftskonstruktion auch verwendet, ein eigenartiges und für ihn charakteristisches Gepräge gegeben. Die optimistische und idealistische Fassung dieses Begriffs, wie er sie z. B. bei Temple findet, hat er originell kritisiert. Sie macht den Fehler, den civilisierten Menschen vorauszusetzen, ehe Gesellschaft da ist. Der Wilde Temple's ist wie vom Himmel gefallen, er würde sich sofort zum Friedensrichter qualifizieren (II, 214 f.). Aber die ethischen Begriffe kommen erst durch Erziehung, durch die Gesellschaft und ihre stufenartige, ständische Gliederung. Auch die einfachsten sittlichen Begriffe hat der Wilde nicht, der ja nicht raisonnieren kann, und der, wie überhaupt der Ungebildete, zu abstraktem Denken so geschickt ist wie ein Pferd. Selbst wenn er durch ein Wunder einen ausgezeichneten Verstand bekäme, er würde jene Begriffe nicht auffinden können und würde nicht anders denken lernen; denn unsere Begriffe kommen uns a posteriori, kein einziger — auch nicht der Begriff von Recht und Unrecht — ist unserm Geist eingeboren. Die Vernunft ist noch nicht da, sondern nur die Leidenschaften, besonders die zwei Grundtriebe, mit denen die Natur die Geschöpfe zur Erhaltung der Individuen und der Gattung ausgestattet hat: Hunger und Lust. Daher ist Friede, Ordnung, Disziplin im Naturstand nicht möglich, sondern es herrscht, sobald die einzige Autorität, die es gibt, die elterliche, zurücktritt, der fortwährende Kriegszustand. Für herdenweises Zusammenleben ohne Regierung wäre der Mensch das untauglichste Geschöpf, keine zwei Stunden wäre er ohne Streit (F. I, 400; II, 212; 223).

So ist ihm die sich rückwärts wendende Stimmung, die der Vorstellung des Paradieses zu Grund liegt, ebenso wie die Rousseau'sche elegische Stimmung fremd. Das goldene Zeitalter ist eine Chimäre, nicht bloss in dem Sinn, dass es unmöglich ist wegen der mensch-

lichen Natur, — eine These, gegen die man Adam und Eva nicht einwenden darf, denn die gehören ja ins Reich des Uebernatürlichen —; chimärisch ist es auch, insofern als es eine Täuschung ist, dort das Glück des Menschen zu suchen. Je weiter der Mensch vielmehr fortschreitet in der Civilisation, um so glücklicher wird er. Die Verherrlichung jenes mythischen Zeitalters stammt von den Poeten, und ihr Motiv dabei ist eines, an das uns die Mandeville'sche Reflexion nun schon gewöhnt hat: Es ist ganz dasselbe, wie wenn man Parvenus mit glorreichen Stammbäumen zu bekomplimentieren pflegt (II, 366 f.). Endlich wäre jener Stand der Unschuld für die Gesellschaftskonstruktion ja auch gar nicht zu verwenden. Denn der vorausgesetzte Idealmensch braucht ja die Gesellschaft gar nicht. Wo keine Unvollkommenheiten, keine Begierden und Bedürfnisse, kein Ueberfluss und kein Luxus da sind, da ist auch keine Sammlung in grosse Gesellschaften nötig. Der Adler braucht den Wagen nicht (F. I, 399).

Unausgeglichen neben der Anschauung vom Naturstand, als dem elementaren Zustand leidenschaftlicher Kräfte, steht eine andere Auffassung, die man aber nicht notwendig als eine dem oben gegebenen Verhältnis von Natur und Cultur widersprechende auffassen muss, sondern die auch als einfache Näherbestimmung des tierischen Zustands des Urmenschen gefasst werden kann. Er sagt nemlich (F. I, 226 u. 400 f.): Der Mensch ist seiner Organisation nach im wilden Stand ein furchtsames Tier, da die Furcht immer im Verhältnis zu unserer Einbildung von Gefahr steht, er ist friedliebend und lässt sich nur nicht gerne aufregen; erst in der Gesellschaft, wenn seine Triebe, Stolz, Habsucht u. s. w., erwachen, wird er ein äusserst gefährliches Tier.

Dann finden sich aber auch Stellen, in denen der überlegene Wert der Cultur im Vergleich mit dem culturlosen Stand wieder in Frage gestellt wird (z. B. F. II, 242: Es ist kein Unterschied zwischen der Natur des wilden und der des civilisierten Menschen) oder Stellen, in denen wenigstens eine gewisse Form gesteigerter Cultur in ungünstige Parallele gesetzt wird mit unentwickelten Culturgraden; konkreter geredet: in denen z. B. das Publikum der Oper verglichen wird mit dem Publikum, das sich um Bärenzwinger herumtreibt. Da findet er die Unterschiede rein äusserlich. Zwar sind die vielen Wiederholungen des Wortes „Lüge", die fortwährenden Flüche eine Qual und vor allem l'odorat souffre beaucoup, wo immer der mob zusammenkommt; aber man darf darum doch nicht die Unbildung mit dem Laster und die feinen Manieren mit Religion und Tugend verwechseln. Ja die Bilanz gestaltet sich ungünstig für die höheren Klassen. Denn wenn

Unenthaltsamkeit und Ehebruch oben wie unten gleich verbreitet sind, so ist der Neid, die Rache, die Verkleinerungssucht nirgends so stark wie an den Höfen, jener masslose Stolz und Ehrgeiz der Grossen findet sich nicht unter dem gemeinen Volk, Geiz selten und Irreligiosität gar nie (F. II, 40–42). Nicht übersehen darf man, dass er in dieser Stelle den Blick ganz konzentriert auf seinen Gegner Shaftesbury, den er hier treffen will in seinem Optimismus und in seiner sozial wie philosophisch aristokratischen Stellung. Sonst ist doch auch die Schilderung des gemeinen Volks von recht realistischer Nüchternheit, so z. B. F. II, 365 f.: Ein Ehepaar, das sich sonst ganz gern hat, bekommt Streit über Bagatellen, sie schimpft, er schlägt sie, sie bricht in Thränen aus, er lässt sich rühren, sie schliessen Frieden und sind wieder gut Freund; das geht alles vor in weniger als einem halben Tag und wiederholt sich wohl alle 4 Wochen.

III. Psychologie und Anthropologie.

Empirische Psychologie.

Die Rolle eines beobachtenden Psychologen hatte Mandeville in seiner Selbstrechtfertigung sich zugeschrieben. Das ist er nun im Ganzen nicht. Er ist Moralist, wenn man will Antimoralist. Aber zerstreut kommen doch Stellen vor, in denen man eine Tendenz, eine Beziehung zum Ganzen seiner Absichten kaum entdecken kann, wo in ihm rein der objektive Beobachter redet. Wir hatten schon Gelegenheit, Proben zu geben von seiner realistischen Schilderungskunst. Manche seiner Beschreibungen, so namentlich die Schilderung des Gefängnislebens zu Newgate und die einer Hinrichtung, sowie auch das Bild der Wirkungen des holländischen genever, „vom lakonischen Geist der Nation aus Bequemlichkeit in das einsilbige Wort gin verwandelt“, (F. I, Rem. G.), lesen sich wie eine Vorlage oder wie ein Commentar zu einem Hogarth'schen Gemälde. Auf seine psychologischen Analysen thut er sich viel zu gut. Er erkennt nicht nur, wie ein grober Beobachter, die Leidenschaften in den einfachen typischen Fällen, sondern vermag als Künstler die Farben auch noch in ihrer Mischung zu unterscheiden. So analysieren kann freilich nicht jeder. Das erfordert ein Beobachters- und Künstlersauge (I, 79 f.).

Zu solchen Bemerkungen gehört z. B. die über die Eifersucht, die eine aus Liebe, Hoffnung, Furcht und Neid gemischte Empfindung ist und die ohne Liebe nicht möglich ist; denn wo sie, etwa bei Ehe-

männern, auch ohne Liebe vorzukommen scheint, ist es in Wirklichkeit nur Eitelkeit oder Sorge um die Reputation. Oder die Erklärung der Sitte der Spieler, in Gegenwart der Verlierenden ihren Gewinn zu verheimlichen. Sie hat ihren Grund in einer Empfindung, in der Dankbarkeit, Mitleid und Selbsterhaltungstrieb zusammenwirken (I, 76—79). Wohl auch die gelegentliche Bemerkung, die übrigens sicher eine antitheologische Pointe hat, dass man von einer gewissen Hoffnung so wenig reden dürfe als von heissem Eis, da Hoffnung dem Begriff nach jedenfalls ein Minimum von Zweifel einschliesse. — Das Lachen, auch eines der Charakteristika unserer Gattung, erklärt er, merkwürdiger Weise nicht mit Hobbes aus dem Stolz — man darf doch nicht für alle Phänomene diese Hypothese beiziehen —, sondern als eine mechanische Motion, die eintritt, wenn wir ohne rationalen Grund vergnügt und von den Dingen angenehm berührt sind (II, 167 f.). Etwas besser erklärt werden Erscheinungen wie die der Gesichtsmuskelbewegungen beim Zorn, die des Seufzens, des Schreiens im Schmerz, die alle unwillkürliche Reflexbewegungen sind, von der Natur als Mittel der Selbsterhaltung intendiert. Unter den Ursachen, die zum Weinen reizen, zählt er u. a. auf: plötzliche Wendungen der Vorsehung zu Gunsten des leidenden Verdienstes, Exempel von Edelmut und Heroismus (II, 169—172).

Einige Bemerkungen zur Völkerpsychologie und Culturgeschichte zeugen von einem beachtenswerten Beobachtungstalent auch auf diesem Gebiet. Gerne weist er da hin auf seine Landsleute, die Holländer, deren staatliche Einrichtungen man in England so wenig kennt, wie China mit seinen Mandarinen. Selbst der grosse Staatsmann Temple, das Licht seines Zeitalters, zeigt sich, wie Mandeville glaubt nachweisen zu können, nicht immer gut informiert (V. 123 f.). Mit besonderer Vorliebe verweilt er vergleichend bei den drei Nationen, die ihm zunächst liegen, bei den Engländern, Franzosen und Holländern. Der Engländer ist frei und sorglos, der Franzose toll und verschwenderisch, der Holländer habsüchtig und sorgfältig. Der Engländer ist als Arbeiter fleissig, wenn er gut bezahlt ist; faul nur, wenn nichts zu gewinnen ist. Die ärmeren Klassen sind, was die Lebenshaltung betrifft, in England am günstigsten gestellt, doch eigentlich nur was die Nahrung angeht, sonst haben es die Armen in Holland besser, in Frankreich haben sie es am schlechtesten; doch gibt der Luxus des Adels vielen ihren Verdienst. Er erklärt das damit, dass überhaupt das niedere Volk am ärmsten ist in absoluten Monarchieen, weil unter dem Willkürregiment das ganze Volk sich in die Verschwendung des Herrschers hineinziehen lässt, am wohlhabendsten in Republiken, wäh-

rend gemässigte Monarchieen hier eine Mittelstellung einnehmen. Damit hängt die Sitte zusammen: In Holland ist der gemeine Mann unverschämt, in Frankreich höflich und submiss, England hat wieder das juste milieu (V. 150—156. Th. 331 f.).

An der Arbeit an den eigentlichen Schulfragen der Psychologie und Anthropologie hat sich Mandeville wenig selbsständig beteiligt, doch fehlt es nicht an Ausführungen, die eine bestimmte Stellungnahme auch hierin wohl erkennen lassen.

Psychophysisches.

Der menschliche Organismus, dessen kunstvollen Bau er aufs Höchste bewundert, wird von ihm prinzipiell als Mechanismus gefasst. Alle Körperbewegungen sind, wie übrigens alle Naturvorgänge, mechanische Vorgänge; sie vollziehen sich nach den Gesetzen der Mechanik und Hydrostatik (T. 16, F. II, 173 f.). Doch geht der Zug seiner Reflexionen eher dahin, die Grenzen der praktischen Anwendbarkeit dieser prinzipiellen Erkenntnis aufzuzeigen. Die seiner Zeit geläufige Meinung, die er im Treatise dem Misomedon in den Mund legt, ist, dass heutzutage ein gescheider Mann, der Anatomie studiert hat und etwas von den Gesetzen der Mechanik weiss, jeden körperlichen Vorgang müsse erklären können. Das sind, nach Mandeville, zu hoch gesteigerte Ansprüche. Denn, wie schon die einzelnen Teile und Werkzeuge, die in diesen Operationen wirken, sich unserer Beobachtung entziehen, so ist auch der Mechanismus als Ganzes für uns unerklärlich. Wir sind im Dunkeln über die wichtigsten Organe, über die Leber und ihre Bedeutung, über die Drüsen (glands) und über die ganze Oekonomie des Gehirns, das wir eben im lebenden Zustand nicht wie eine Uhr auseinander nehmen können. Den letzten Elementen ist nicht beizukommen, da unsere Mikroskope eine demonstrierbare Grenze haben (II, 175 ff.).

Darum ist er, wie er im Treatise weitläufiger ausführt (s. auch noch F. II, 173 ff.), ein Gegner der Richtung, welche sich von der Anwendung der Mathematik auf die Medizin grosse Erfolge verspricht. Die Notwendigkeit der Mathematik für den theoretischen Teil der Medizin, z. B. für die Lehre von der Muskelthätigkeit, vom Blutumlauf, der den hydrostatischen Gesetzen folgt, ist ja unbestreitbar. Aber für die Praxis ist Mathematik so unbrauchbar, wie für die Mysterien der geoffenbarten Religion; zum Kranken heilen braucht sie der Arzt so wenig, wie der Theolog in der Seelsorge. Denn da wir die konstituierenden kleinsten Teile nicht kennen, so fehlen der Mathematik eben die Data, ohne die sie nichts anfangen kann. Und Hypothesen,

mit denen man in der Astronomie so viel erreicht, haben dort ein ganz anderes Hausrecht als in der Medizin. Dort hat man ein sicheres Beobachtungsmaterial, das allen in gleicher Weise gegeben ist und das daher ein sicheres und allgemein giltiges Schliessen zulässt. Das Quadrat der Constitution eines Menschen, um das man sich bemüht, zu finden, wird ungefähr so schwierig sein, wie die Authentie jener Reliquie zu ermitteln, die in einem der „Hah“ von Joseph besteht. In dieser ganzen Richtung kann er nur eine Modeströmung erblicken, die ihre Verbreitung dem grossen Aufschwung der mathematischen Studien im letzten Jahrhundert durch Newton und die Philosophical Transactions verdankt. Wer modern sein will als Mediziner, muss eben diese Feder an seinem Hut haben.

Das Problem des Verhältnisses der physischen und psychischen Faktoren im Menschen hat ihn mehrfach beschäftigt. Nach manchen Stellen, besonders früherer Schriften, scheint er die materialistische Lösung der Schwierigkeit plausibel zu finden. Noch in der F.B. begegnen wir der gelegentlichen Wendung von dem „angeblichen“ Gegensatz von Denken und Mechanismus. Die geltende Meinung sei ja allerdings, dass reine Materie nicht denken kann. Aber es ist unbegreiflich, wie etwas Unkörperliches auf Materie soll wirken können. Auch widerspricht der Materialismus nicht dem Christentum. Weder Vernunft noch Religion sprechen für die ‚divinae particula aurae‘. Nur unsere verächtliche Meinung vom Körper ist der Grund dieser Hypothese, wie unsere Eigenliebe und unser Stolz uns den Glauben an die Unsterblichkeit der Seele empfehlen. Aber das Fortleben der Seele nach dem Tod ist schwierig vorzustellen, mit der materialistischen Anschauung fallen die Schwierigkeiten de statu mortuorum weg.

Im Treatise begegnet uns eine scheinbar davon verschiedene Anschauung, die aber wahrscheinlich nur auf einen feineren Materialismus hinausführt. Er wirft nemlich noch einmal die Frage auf: welcher Teil von uns denkt? und antwortet mit der geläufigen Einteilung des Menschen in Leib und Seele. Aber der Nachdruck in dieser Partie ruht auf der Bestimmung der Vermittlungsfunktion, die den Lebensgeistern (animal spirits) zugeschrieben wird. Der Controverse über die Seele will er lieber aus dem Weg gehen. Die Existenz der Lebensgeister ist zwar eine Hypothese, aber eine durchaus unbestrittene und eine, die notwendig ist zur Erklärung des feststehenden Einflusses des Geistes auf die körperlichen Organe, besonders die edlen Teile, wie Magen, Zeugungsorgane u. s. w. Die Lebensgeister unterscheiden sich nach Graden der Feinheit und erscheinen in verschiedenen Mischungen. Die feineren Geister werden bei der Aktion des Denkens als Werk-

zeuge verwendet. So besteht nach seiner Definition das Denken in den verschiedenen Gruppierungen der vorher empfangenen Bilder. Er fügt als Erläuterung bei: die Geister suchen die Bilder im Gehirnlabyrinth, und zwar zuweilen so lebhaft, dass wir es fast fühlen. Was wir Geist (wit) heissen, ist nur die Gewandtheit der spirits in der Handhabung der Bilder. Von einer mechanischen Erklärung der Bewegung der Geister will er dabei allerdings nichts mehr wissen. Der Anspruch, sie geben zu können, ist eine lächerliche Eitelkeit und gänzlich grundlos, wie die Beobachtung des Phänomens des Träumens oder der Wirksamkeit des Opiums zeigt. In der F. B. tritt in einer sprachlich wenigstens etwas korrekter gebildeten Definition dieselbe Anschauung noch einmal auf: Denken ist das Rumoren der Lebensgeister durch das Gehirn: Bewusstsein ist das Hin- und Herlaufen der Geister im Gehirnlabyrinth (F. II, 183; 191).

Für die F. B. ist auf diesem Punkt bezeichnend, dass sie die Prinzipienfragen mehr kritisch in der Schwebe lässt: Wir wissen nicht, ob das Selbst unkörperlich ist, oder eine Partikel Materie. Dass eine immaterielle Substanz mit Materie in Wechselwirkung stehen soll, können wir gerade sowenig verstehen, wie die andere Möglichkeit, dass das Denken Resultat von Materie und Bewegung ist. Die Seele ist uns unerkennbar, soweit sie nicht geoffenbart ist. So wissen wir nichts über den Grund der Unterschiede der Seelen, wissen nichts apriori über den Sitz der Seele (im Treatise hatte er noch behauptet, dass die Seele jedenfalls mehr im Kopf sei als im Ellenbogen). Die Beobachtung ergibt zwar, dass psychische Affektionen unsern Körper beeinflussen, dass z. B. unsere Gedanken eine greifbare Wirkung auf den Körper haben, bei einem Erklärungsversuch merkt man aber nur, wie mysteriös die Werke der Natur sind (II, 178 f.; 182).

Einige häretische Gedanken über das Verhältnis von Menschen- und Tierseele lässt er durchblicken. Er fragt, was wohl beim Tier die „Seele“ sei, das Prinzip der Bewegung. Er findet den Unterschied zwischen uns und den Tieren schwer festzustellen. Das Denken, das Bewusstsein des Denkens, das Selbstbewusstsein, worin man den Unterschied sucht, hängt ganz vom Gedächtnis ab und das Gedächtnis wieder ist eine unerforschliche Grösse. Die Ueberlegenheit des Menschen die eine Vergleichung unserer Gattung mit andern Tieren ergibt, liegt in seiner Denkfähigkeit oder genauer (II, 190) im Bewusstsein, das er von seinem Denken hat, — denn ein gewisses Denken scheint auch den Tieren nicht zu fehlen — im Organ und im Gebrauch der Hände und in der Fähigkeit des Menschen zu lernen. Beitragen mag zu der Ueberlegenheit der Vorteil der langen Jugend und die Biegsamkeit

der Organe. Unter anderem wirft er einmal die Frage auf, ob man wohl ein Tier zum Sprechen bringen könnte (II, 181; 190 f.; 194 f.; 213).

Die Sprache.

Einer der Exkurse der F. B. enthält eine leicht skizzierte Theorie der Sprachentwicklung, an der ein gewisses Schwanken bemerkenswert ist zwischen der pragmatischen und der genetischen Auffassung, wie uns das auch sonst bei Mandeville begegnet ist.

Die Natur hat den Menschen nicht mit der Sprache ausgerüstet. Mandeville glaubt, gezeigt zu haben, dass kein Mensch sprechen kann, ohne es gelehrt zu sein. Die Sprache kommt dem Menschen nicht durch Instinkt. Er beweist es damit, dass bei einer solchen Annahme der Mensch schon im Stand der Natur jedes Wort der Sprache kennen müsste, und doch hätte er keine praktische Verwendung auch nur für den tausendsten Teil der Worte selbst der allerunfruchtbarsten Sprache (F. II, 338). Der Wilde hat überhaupt keine Sprache. Wenn man auf die Laute hinweist, durch welche die Tiere sich einander verständlich machen, als auf eine Analogie, der beim Menschen etwas entsprechen müsse, so ist dagegen zu sagen, dass die Tiere auch sonst manches Privileg vor dem Menschen voraus haben. Der Wilde kann nicht sprechen. Sprechenlernen müsste ihm schwerer werden, als sich im Geigenspiel auszubilden. Er braucht aber auch die Sprache nicht; denn es liegt kein Bedürfnis dafür vor und die stummen Zeichen sind ein einfacher Ersatz (F. II, 336—339). Dass die Aktion das Primitive ist und dem Sprechen vorausgeht, sieht man an den Nationen, die sich mehr gehen lassen als wir, an den Gestikulationen der Franzosen und Portugiesen. Man sieht es an den Kindern, an den Rednern. Noch in unserer modernen feinen Gesellschaft macht man einen sehr diskreten Gebrauch von der Sprache der Augen, eben deswegen weil sie zu sehr sprechend ist und unter Umständen mehr sagt, als ein gebildetes Paar sich in Worten zu sagen wagen würde, ohne zu erröten (F. II, 340; 343 f.).

Um so mehr legt sich die Frage nahe: Wie kommt die Sprache in die Welt, wenn man sich den Stand der Wilden so denkt? Die Antwort ist: zur Bezeichnung der Dinge werden Laute erfunden und der jüngeren Generation übermittelt, die ihrerseits dieses Erfindungsgeschäft fortführt und verbessert. Die pragmatische, rationalistische Vorstellungsweise wird aber wieder eingeschränkt, indem eine langsame und gradweise sich vervollkommnende Entwicklung der Sprache angedeutet wird (F. II, 341). Auch wird die rationale Vorstellung vom Zweck der Sprache abgewiesen; sie hat nicht den Zweck der

Gedankenmitteilung, sie dient uns vielmehr als Mittel unsere Bedürfnisse anzuzeigen und andere durch Ueberredung zu beeinflussen (342 f.). Das drückt sich noch deutlich aus in dem lauten, leidenschaftlich lärmenden Reden der Fremden, während das Leisereden, das in der gebildeten Gesellschaft in England in Aufnahme gekommen ist, schon eine grosse Verfeinerung der Sprache bedeutet. Der feinen Gesellschaft verdankt man überhaupt die Veredlung der Sprache. Der Hof ist die Münze der Worte, wenn man die technischen Ausdrücke ausnimmt. Hier ist jus und norma loquendi, hier wird entschieden, was als vulgär, pedantisch, obsolet auszuscheiden ist. Den Stempel des Hofes braucht alles, was in der Sprache Curs haben will, und selbst die Redner, Prediger und Dramatiker sind nur die Bankiers, die selbst nicht münzen dürfen (344; 347).

Auch diese Materie hat er nicht verlassen können, ohne eines seiner Paradoxe, das doch mit Geist durchgeführt wird, anzubringen. Ein Zeichen grosser Vollendung der Sprache und eines hohen Bildungsstandes der Gesellschaft sind die Schimpfnamen. Der Gedanke, dass für diese vulgären Spässe die feinere Bildung verantwortlich zu machen sei, ist, meint Cleomenes, nicht so komisch, wie Horatio findet. Denn das Motiv des Schimpfens ist offenbar Zorn, dem man Luft machen will und in dem man dem Gegenstand seines Aergers so viel Schaden anthun möchte, als man kann. Das Natürliche wäre zuzuschlagen, wie man an Kindern sehen kann, die sich gleich richtig dazu anstellen. Niemand würde einen andern einen Schuft oder Spitzbuben heissen, statt zuzuschlagen, wenn man das Letztere ungestraft thun könnte. Indem man also zu einem solchen Auskunftsmittel greift, zeigt man, dass man sich nicht balgen will und beschränkt sich auf eine weniger grobe Art dem Feind wehe zu thun. Man will nemlich — und das ist die Idee des Schimpfens — dem andern die Ueberzeugung beibringen, dass man schlechter von ihm denkt, als in der That der Fall ist, und will ihm damit die Freude seines Selbstgefühls verbittern (349—351).

Eine ästhetische Vergleichung der verschiedenen Sprachen im Einzelnen ist unmöglich. Das pulchrum und honestum wandelt sich hier mit der Individualität der Völker. Er zeigt das an der Analyse einiger Corneille'schen Verse, für die der grosse Dramatiker in Frankreich 6000 lire bekam und für die er in England ausgezischt worden wäre. Nur allgemeine Differenzen lassen sich konstatieren, wie etwa bei der Vergleichung der französischen und der englischen Sprache, dass die eine das Reizende und Weiche liebt, während die andere dem Kräftigen und Nachdrücklichen den Vorzug gibt, wie denn die Engländer

von den Franzosen Barbaren genannt werden, „während wir sie Kriecher heissen“ (352—356). — Die Regeln der Poetik sind für die verschiedenen Völker so verschieden, wie die Sprachen selbst. Dabei hält natürlich jedes Volk die eigene Sprache und Poesie für die schönste; man sollte sich aber gegenwärtig halten, dass niemand eine Sprache so vollkommen sich aneignen kann, dass er ihre Schönheiten ganz zu fühlen im stande wäre (V. 157 f.).

Mandeville's Erkenntnistheorie, wenn man von einer solchen reden kann, wo nur ganz gelegentliche Bemerkungen vorliegen, ist die Locke'sche. Wir haben keine Ideen, für die wir nicht den Sinnen verpflichtet sind, darum gibt Erfahrung aposteriori mehr Erkenntnis als Raisonnement apriori. Das Kindergehirn ist eine carte blanche. Angeborene Ideen gibt es nicht. Alle Künste und Wissenschaften müssen einmal einen Anfang genommen haben von irgend einem Gehirn. Der Mensch ist rational, aber nicht mit Vernunft schon ausgerüstet, wenn er in die Welt kommt (II, 157 f., 177, 183).

Bezeichnend ist, dass er auch von dieser Locke'schen Idee gleich Anlass nimmt, wieder eines seiner Paradoxa — diesmal für die Pädagogik — zu bilden. Es ist, aus diesem erkenntnistheoretischen Grund, sagt er (F. II, 183), das Beste, Kinder soviel Ideen als möglich einnehmen zu lassen. Man thut also besser, die früheste Erziehung nicht einer Matrone, sondern einem lebhaften jungen Ding (wench) anzuvertrauen. Das Unsinnsgeschwätz der Ammen ist von grossem Nutzen. Es ist nicht zu fürchten, dass davon etwas bleibt; denn das Gehirn ist, solang es noch weich und flüssig ist, wenig geeignet zum Behalten. Aber das Kind erwirbt eine Gewandtheit im Handhaben der Ideen, für welche die günstige Zeit eben die ist, in der die Organe noch biegsam sind.

Mit dieser erkenntnistheoretischen Anschauung hängt auch eine psychologische Bemerkung zusammen. Mandeville macht auf die grossen Unterschiede aufmerksam, die sich unter solchen finden, die sonst an Bildung sich gleich stehen; dass z. B. einer einen Brief in 3 Minuten aufsetzt, zu dem ein anderer eine Stunde braucht oder eine Rede extemporiert, die den andern 2 Stunden Vorbereitung kosten würde; oder dass ein sehr Unterrichteter doch nichts à propos sagen kann, während manche glänzenden Geist zeigen, ohne viel gelesen zu haben. Diese Unterschiede beruhen auf der sehr verschiedenen Gewandtheit im Auffinden der gegebenen Anschauungen. Auch das bezeichnen wir mit Bildung, nicht bloss den Schatz von Ideen, den man im Gedächtnis aufgespeichert hat.

Hier liegt die Stärke der Frauen, die eine ausgezeichnete Gabe der schlagfertigen Antwort haben. Welche Rolle spielen sie in der Conversation! Gesundes Urteil findet sich bei ihnen freilich nicht so häufig. Das männliche Denken, die Gehirnarbeit, welche die Dinge zerlegt und vergleicht und in alle Beleuchtungen stellt, zwei Urteile abzuwägen vermag objektiv und ohne Interesse daran, welches das wahre ist, das ist ihnen fremd; aber wohl nur wegen mangelnder Uebung. Ist beim weiblichen Geschlecht die übrige Mache so fein, warum soll es am Gehirn fehlen, dem Instrument von dem hier alles abhängt (F. II. 183—189, V. 27)?

Hier mögen die Bemerkungen ihre Stelle finden, in denen man Mandeville's Stellung zur Frauenfrage, wenn man den Ausdruck für das frühe 18. Jahrhundert gestatten will, finden könnte. Durch Erziehung sind die Männer den Frauen so überlegen, dass es für diese gefährlich ist, auf die Männer und ihr Raisonnement zu hören. Lucinde's Gefühle gegen die Männer sind darum ähnlich denen der europäischen Fürsten gegen den König von Frankreich: Bewunderung, doch mit Furcht und Hass versetzt. Die Männer haben die Frauen zu Sklaven gemacht, da sie doch im Paradies auf gleichem Fuss standen. Zwar scheint die Sache in England anders zu liegen, wo man der Frau mit grosser Achtung und feinem Zartgefühl begegnet. Aber das ist nur äusserer Schein. In Wahrheit sind sie nur für das Vergnügen des Mannes da. Die soziale Stellung der Frau in Holland ist eine viel höhere. Da darf sie Anteil nehmen an allen ernsten Angelegenheiten des Mannes (V. 113 f.). — Einer der Gründe der niederen Stellung der Frau ist die unzweckmässige Erziehungsmethode, besonders die Pensions(boarding-school)-Erziehung. Singen, Tanzen, etwas Handarbeit, die Art sich zu kleiden und sich zu benehmen wird da wohl gelehrt, aber der Geist bleibt ungebildet. Auch in sittlicher Hinsicht ist manches an diesen Anstalten nicht unbedenklich; so: die strenge Absperrung von der Welt, wo doch die jungen Wesen die Köpfe voll von galanten Ideen haben. Wie leicht verderben sie sich gegenseitig, wo immer ein ganzes Paket von ihnen beisammen ist! Die Erziehung in der eigenen Familie oder bei verständigen Verwandten ist vorzuziehen (V. 48). Lucinde, die ein wenig Anatomie studiert hat und das für so nützlich hält, wie Filigranarbeit, die ihre Nichte die Zeitung lesen und die darin vorkommenden Orte dazu auf der Karte aufschlagen lässt, ist eine femme savante nach Mandeville's Herzen (V. 110. 120).

IV. Politik und Nationalökonomie.

Politik.

Allgemeines.

Schon in seinem gegen die Ethik gerichteten Bestreben, in der Ausführung der Bienenfabelidee, hatte sich Mandeville vornehmlich auf Gesichtspunkte, die der Politik und Nationalökonomie entnommen waren, bezogen. Er hat aber diesen beiden Gebieten auch ein selbständiges und — man hat manchmal den Eindruck — selbst ein objektives, vom Bann der Tendenz befreites Nachdenken gewidmet, so dass es sich wohl verlohnt, die zerstreuten politischen und nationalökonomischen Gedanken Mandeville's im Zusammenhang vorzufühen. —

Die erste Frage, die sich durch seine Ausführungen nahe legt, ist die nach der Bedeutung, die er der Politik, d. h. dem berechnenden Willen der Leitung der öffentlichen Angelegenheiten auf bestimmte Ziele hin, für den Staat zuschreibt. Man findet da weit Auseinandergehendes und wohl schwerlich zu Vereinigendes. Der Bienenfabelgedanke in seiner genuinen Fassung würde wohl etwa auf eine Anschauung hinführen, nach der das, was man sonst der Politik zuschreibt, schon ohne ihr Zuthun von dem ungehindert wirkenden Spiel der nicht moralisch gezügelten Kräfte des Menschen besorgt wird, wobei denn etwa dem Politiker noch das Verdienst der Einsicht in diesen Prozess bleiben würde, sowie das Geschäft der Abwehr störender Intervention. Und in der That einige Aeusserungen unseres Autors legen diesen Gedanken der mehr nur reflektierenden Politik des ‚laisser aller' nahe: Man ist zwar ein guter Mensch, wenn man statt der Extreme Geiz und Verschwendung lieber die schöne Mitte der Mässigkeit haben möchte, aber ein schlechter Politiker. Der politische Körper ist einer Punschbowle zu vergleichen, das Saure ist der Geiz, das Süsse die Verschwendung, das Wasser die Ignoranz der Menge; die einzelnen Ingredienzien sind nicht gut, aber das Ganze ist ausgezeichnet. Oder unter einem andern Bild: Geiz und Verschwendung sind zwei Gifte, ihre Mischung bildet eine gute Arznei. Man sieht nicht, was dabei der Staatskunst zu thun übrig bleibt (I, 105 bis 108). Oder V. 126, wo von der äusseren Politik die Rede ist: Politik heisst das Kommende voraussehen.

In dieser Linie liegt es auch, wenn in politischen Reflexionen Verwaltung und Regierung öfters dargestellt werden als etwas, das auch ohne viel Kunst sich selber macht und weiter geht wie eine sich

selbst regulierende Maschine. Es ist freilich gut, wenn die führenden Männer Talente haben; aber ein wohl eingerichteter Staat ist so, dass auch mittelmässige Männer zu den höchsten Posten fähig sind. Die Fähigkeiten zum Regieren erwerben sich leicht. Diplomatie lernt sich von selbst in der Hofgesellschaft, die Finanzen sind durch Arbeitsteilung vereinfacht, das Urteil kommt mit der Geschäftserfahrung, die Gesetze sind nicht Produkte des Genies, sondern der Arbeit vieler Zeitalter; auch die Ordnung erhält sich von selbst, ohne dass man ein Genie braucht, und schliesslich ist Regieren so leicht wie Strumpfwirken. Selbst von den Qualitäten, die nötig sind für den Posten eines ersten Ministers, denkt er so hoch nicht wie viele seiner Zeitgenossen. Horatio, den er zum Vertreter der gewöhnlichen Vorstellungen macht, meint, die Instandhaltung der Staatsmaschine und das Balancieren der Intriguen erfordern enorme Fähigkeiten, aber Cleomenes belehrt ihn, dass viele dazu fähig sind oder doch fähig werden und zwar durch den Posten selbst mit den vielen Vorteilen, die er gibt, der grossen Zahl der Untergebenen, die er einem zur Verfügung stellt u. s. f. (II, 386—397). So denkt er z. B. von dem England seiner Zeit, dass trotz der unläugbaren Corruption die Geschäfte recht leidlich besorgt werden. Zwar werden die Staatsmänner gemacht durch königliche Gunst und gewählt aus den Reihen der Hofleute, deren Geschäft darin besteht, durch Schmeichelei die königlichen Schwächen in Tugenden zu verwandeln. Trotzdem sieht man geschickte Männer in den Aemtern dank der frühe beginnenden liberalen Erziehung der jungen Herren und dank dem hohen Lohn, den wohlverwaltete Aemter der Habsucht und dem Ehrgeiz einbringen. Und es wird im Allgemeinen immer das Wahrscheinlichere sein, dass von zwei Bewerbern je der Tüchtigere die Stelle bekommt, da es doch der natürliche Wunsch des Vergebenden sein muss, seine Wahl gebilligt zu sehen (II, 398 ff.; 412 f.; 418 f.).

Das Vorwiegende ist nun aber merkwürdiger Weise doch, dass der Politik ein grösserer Einfluss eingeräumt und eine mehr aktive Rolle zugeschrieben wird. Der Untergang von Völkern ist eine Folge schlechter Politik, oder wenigstens, setzt er hinzu, — den religiösen Einwurf, dass die Völker untergehen zur Strafe für ihre Sünden, geschickt parierend — die schlechte Politik der Staatsleiter ist ein Mittel in der Hand der göttlichen Strafgerechtigkeit, die nie ohne Mittelursachen wirkt (F. I, 117). Und auch positiv fasst er die Politik als Kunst auf, als die grosse Kunst, eine Nation gross und blühend zu machen. F. II, 384 sagt er, die Fabel wolle zeigen, durch welche menschlichen Maschinen eine Nation zu vergrössern sei; und so kann er im Gegen-

satz zu den oben angeführten Aeusserungen wieder die höchsten Anforderungen an den Staatsmann stellen. Er muss in sich die höchsten Kräfte der menschlichen Natur vereinigen und mit einer geistigen Ausrüstung ersten Rangs versehen sein. Darum braucht es auch Generationen, bis einer erscheint in einem Volk, und bis jetzt sind keine drei zu gleicher Zeit auf Erden erschienen. Selbst der, der die Politik nur mit seinem beobachtenden Urteil begleiten will, braucht hiezu eine nicht gewöhnliche Bildung. Wer da mitreden will, muss die Geschichte genau kennen und eine gründliche Kenntnis der verschiedenen Länder besitzen. Ins Innere einer jeden Staatsmaschine zu sehen, ist nicht leicht, wenn man bedenkt, wie oft man von den von aussen her urteilenden Reisenden falsch berichtet wird. Darum ist auch ein Urteil über Minister so schwer, weil uns eben die hiezu nötige Kenntnis der Einzelheiten verschlossen ist (V. 120; 123; Th. 345). Ja so schwierig macht er manchmal die Aufgabe, dass sie selbst für das Genie inkommensurabel wird. Der menschliche Verstand ist zu kurzsichtig, um weit in die Zukunft zu sehen. Darum ist die Politik, wie die Kriegführung mit ihren Zufällen, keiner mathematischen Demonstration fähig: der Zufall und der Entschluss entscheiden. Die Politik ist ein Trictracspiel, sagt er sogar (V. 135; 138; Th. 346). Dass die Politik von einer stark in die Wirklichkeit eingreifenden Bedeutung ist, ist selbst in dem letzteren Gleichnis nicht aus- sondern eingeschlossen. Dieser wirkende Einfluss ist ja der Politik auch zugeschrieben in der andern, abgeschwächten Formulierung des Bienenfabelgedankens; darnach ist sie es, welche die menschlichen Schwachheiten benützt und Privatlaster in den Dienst des öffentlichen Nutzens bringt.

Eine nähere Ausführung dieses Gedankens hat er allerdings nicht gegeben. Im Gegenteil: eine mit dieser Andeutung nicht recht vereinbare negative, prohibierende Richtung ist es, die er der Politik an manchen Orten anweist. Regieren das heisst schützen gegen die menschliche Natur. Alle Gesetze haben den Charakter von Clauseln und Provisos, die den unordentlichen und schädlichen Leidenschaften vorbeugen sollen oder: Politik beruht auf der Kenntnis der menschlichen Natur und besteht im Belohnen des Guten und Bestrafen des Schlechten (II, 382; 385 f.).

Eher in der eigenen Geistesrichtung gedacht ist es, wenn er die Moral als Richtlinie für die Politik abweist. Sie ist es thatsächlich nicht und braucht es nicht zu sein; auch wäre es nicht gut und nicht klug, wenn sie es wäre. Honesty is the best policy, das mag ja im Allgemeinen wahr sein, aber Gelegenheit ist ein grosser Schurke; ein Ministerium ohne Tadel und einen Hof ohne Laster verlangen, heisst,

die menschlichen Dinge nicht kennen. Ehrlichkeit und Patriotismus hat ein Minister nicht nötig, wenn er nur seinen Ruf liebt und klug ist. Vor Missbräuchen, wie Geldveruntreuung, ist man geschützt durch parlamentarische Controlle, durch die Eifersucht der Parteien und die Wachsamkeit der auflauernden Opposition. Die beste Bürgschaft der Volksfreiheit ist neben dem Parlament der gegenseitige Hass der Höflinge. Einen soliden, intakten Beamtenstand kann man, wie man am Vorbild Hollands sieht, sich auf dem Weg geeigneter Regulationen heranziehen. Ja, ruft er aus, wehe der Nation, deren Glück abhängt von dem Gewissen ihrer Minister! Der Staatsmechanismus muss so fungieren können, dass man der Moral auch entraten kann. Das bekannte Lob der englischen Verfassung, sie sei die beste, wenn alle ehrliche Leute sein wollten, ist daher sehr unverständig. Bei allgemeiner Redlichkeit sind alle Regierungsformen gleich gut. Vielmehr wie der Mensch gesund ist, der am meisten Anstrengung aushalten kann, so ist die Verfassung gut, die am meisten menschliche Schwächen zu ertragen vermag (II, 401—403; I, 207 f.; L. 33; Th. 342; 355; 297).

Macchiavellistische Ratschläge, allerdings nur in der Form hypothetischer Imperative der politischen Klugheit finden sich in den Free Thoughts (316 f.): Der grösste Fehler eines ehrgeizigen Fürsten ist, ein Frevler zu sein zur Hälfte. Er darf sich auf dem Weg zur Despotie nicht aufhalten lassen durch die Tugenden des Privatmanns. Der Herrscher, der Gefühle der Freundschaft, des Edelmuts, der Dankbarkeit hat, z. B. in seinem Verhältnis zu seinen Ministern, der soll sich nur an seiner gesetzlichen Macht genügen lassen. Will man übrigens skrupulös sein, so möge man nebenbei bedenken, dass man Wilhelm I. so gut verwerfen muss wie Wilhelm III.

Einzelne Vorschläge und Urteile.

Nicht vorbeigehen dürfen wir an den da und dort zerstreuten politischen Ratschlägen Mandeville's, die mehr ins Einzelne gehen. Sie stehen zwar eher in Widerspruch mit der allgemeinen Richtung, die er der Politik anweist, und haben mit der originalen Gedankenbildung Mandeville's nur etwa den entfernten Zusammenhang, dass auch sie auf sein Ideal — wenn man den Ausdruck brauchen will — der freien Entfaltung der weltförmigen Antriebe hinarbeiten. Sie sind doch für den Mann bezeichnend.

Der Handel, meint er, ist die Hauptsache in der Entwicklung einer Nation; wenn er richtig in die Hand genommen wird und entsprechende polizeiliche, juristische und politische Massregeln unterstützend eingreifen, so muss man eine Nation in einen blühenden Zustand bringen

können (I, 116). Aber auch Ackerbau und Fischfang sind zu ermutigen; und im Ganzen ist dafür Sorge zu tragen, dass jedermann Verwendung findet und dass alles Geld eine produktive Anwendung bekommt. Ein Schaden für den Staat ist es also, wenn Geld in das tote Kapital des Königreichs geworfen wird. Von diesem Gesichtspunkt aus rechtfertigt er den einzigen persönlichen Angriff, den er, entgegen seinem Programm in der F.B., sich erlaubt hat, den Angriff auf den Arzt Dr. Radcliffe, der grosse Stiftungen der Universität vermachte, „die das Geld doch nicht braucht", und seine Verwandten, die es recht nötig hatten, mit einer elenden Kleinigkeit abspeiste.

Interessant sind die Reformvorschläge für Hebung der geistigen Cultur, die er vorbringt, um damit den Vorwürfen des Obskurantismus zu begegnen, die er sich zugezogen haben könnte durch seinen Angriff auf die Charity schools. Vor allem wünscht er eine Universitätsreform. Da verlangt er Verdoppelung der Professorenzahl, wenigstens für die beiden nichttheologischen Fakultäten, besonders für die medizinische. Weniger Vorlesungen — wo oft ein eitler Professor nur seinen Esprit zeigt — und mehr — modern ausgedrückt — Seminare (private instructions)! Pharmazie und Heilmittelkunde sollten Universitätsfächer sein, sogut wie Anatomie und Geschichte der Krankheiten. Es ist ein Missstand, dass der akademisch Gebildete sich über diese Dinge bei Ungebildeten instruieren muss und dass man in Pharmazie, Botanik, Anatomie und für die Praxis überhaupt in London zehnmal mehr lernen kann als in Oxford und Cambridge zusammen. Auch sollten entschieden die Spitäler nicht bloss Heilanstalten für Arme sein, sondern auch ein Uebungsfeld für Medizinstudierende. Ueberhaupt ist für die Medizin auf unsern Universitäten trotz ihrem enormen Reichtum so schlecht gesorgt, dass man in Oxford und Cambridge fast ebensogut als Kaufmann für türkischen Handel sich ausbilden kann, wie als Mediziner. Was braucht auch ein junger Mann, der Advokat oder Arzt werden soll, einen Theologen zum Lehrer!

Vorlesungshonorar, zum Gehalt hinzu, wäre angezeigt, da es dem wetteifernden Streben der Professoren auch noch den stimulus des Interesses hinzufügen würde. In Berufungs- und Anstellungsfragen sollten keine konfessionellen, nationalen oder Parteirücksichten hereinspielen. Die Universitäten sollen für die Wissenschaft sein, was die Frankfurter und Leipziger Messen für den Handel sind: man findet alles, was man will, und nimmt das Gute, wo man es findet. Neben der Förderung der dem Staate unmittelbar nützlichen theologischen Fakultät sollten aber auch die der allgemeineren Bildung dienenden freien Künste und die verschiedenen Zweige der schönen Literatur

nicht vergessen werden. Jede Grafschaft sollte mindestens ein gutes 6klassiges College haben mit Unterricht in Latein und Griechisch durch Fachlehrer unter einem nicht bloss nominellen Rektorat staatlich angestellter Rektoren, die die Auflage hätten, 2mal im Jahr persönlich die Prüfungen abzunehmen. Dafür könnte man die zahllosen kleinen grammar schools, die sich zum Teil in den traurigsten Verhältnissen befinden, getrost aufheben.

Der Betrieb des Lateinunterrichts in seiner jetzigen Ausdehnung verlangt eine Einschränkung. Denn dass Latein unumgänglich notwendig sei für ein gutes Englisch, nach Stil und Orthographie, widerspricht der Erfahrung und ist eine Illusion, die freilich von den armen Philologen aus durchsichtigen Motiven zäh verteidigt wird. Latein ist nötig für alle Universitätsstudia, auch für Notare, Chirurgen und Apotheker. Aber die jungen Leute, die für den Handwerker- und Kaufmannsstand bestimmt sind, verschwenden dabei nur unnötig Zeit, Geld und Kraft und machen sich später in Gesellschaft nur lächerlich, wenn sie meinen, die Brocken ihrer unverdauten und doch bald vergessenen Weisheit anbringen zu müssen.

Mit Lesen und Schreiben sollte man es halten, wie mit Musik und Tanzen: man verbiete es nicht, dränge es aber auch nicht auf und gebe vor allen Dingen nichts umsonst, in diesem Fall nicht einmal den sonst frei studierenden Kindern, die für die Theologie bestimmt sind (s. darüber w. u.). Denn wenn die Eltern nicht einmal das aufbringen können, so sollen sie auch nicht so hoch hinaus wollen mit ihren Kindern. An Nachwuchs für die gelehrten Professionen und an Leuten, die Lesen, Schreiben und Rechnen können, soweit man solche braucht, wird es darum nicht fehlen (F. I, 333—341).

Culturarbeiten materieller Natur, die vom Staat zu unternehmen wären, bringt er in Vorschlag ebenfalls im essay über die Wohlthätigkeitschulen, da wo er die Nützlichkeit einer grossen Zahl armer Analfabeten für den Staat nachweist. „100,000 Arme mehr als wir haben, könnten wir gut 3—4 Jahrhunderte hindurch beschäftigen an sehr nötigen Werken.“ Flusskorrektionen, ein ausgedehntes Canalisationssystem, Brückenbau an Orten, wo man heute noch nicht daran zu denken wagt, Drainierungsarbeiten und Herstellung besserer Communikation für die Ackerbaudistrikte, Erleichterung des Verkehrs, Aufnahme grosser Arbeiten im gesamtstaatlichen Interesse ist sein Culturprogramm, für das die soliden und grossartigen Anlagen des römischen Altertums als Muster empfohlen werden. Eine Verwendung der beschäftigungslosen Proletarier bei solchen Werken wäre eine bessere Kapitalanlage als die schädliche Almosenwirtschaft. Gegen die etwaige

Gefahr einer Bedrohung der liberalen Einrichtungen durch die Soldarbeitermassen im Dienst der Regierung liessen sich ja leicht Garantieen finden.

Es ist interessant, zu beobachten, wie in dieser Ausführung der nationalökonomische Reformeifer unsern Verfasser auf Augenblicke über sein gewöhnliches Niveau pessimistischer und cynischer Betrachtung der Dinge hinaushebt. Er appelliert an geistige Instanzen, die es eigentlich für ihn nicht geben darf. Man werde, meint er, diese Projekte als Luftschlösser eines Enthusiasten verlachen. Aber damit klagt man sich selbst an und verrät einen Mangel an öffentlichem Geist, der freilich mit der Cultur der Zeit enge zusammenhängt. Wo nemlich ein gewisser Grad von Aufklärung über alle Schichten einer Nation sich verbreitet hat, da pflegt sich ein kurzsichtiger und engherziger Geist der Profitlichkeit geltend zu machen, der, nur auf Gewinn und Genuss der Gegenwart bedacht, jede Verpflichtung gegen die kommenden Generationen ablehnt, jener Geist der Schlauheit, den Lord Verulam eine Weisheit nannte, die links ist. Die praktische Maxime ist da: der Teufel hole den Hintersten; auf die Vorsehung vertraut man, wie auf einen bankerotten Kaufmann und die Mathematik ist die einzige Wissenschaft, auf die man noch etwas gibt. Eichen pflanzt man nicht mehr, dafür baut man Häuser, die kein Dutzend Jahre aushalten. Diesem Leichtsinnsgeist in der Nation sollen der Staat und die Behörden sich entgegenstellen und sollen durch das praktische Beispiel der Aufnahme grosser Unternehmungen für die Nachwelt wieder einmal dem Volk zu Gemüt führen, dass wir nicht bloss für uns selbst da sind, und dass die Güter, die wir von den Vätern ererbt haben, uns auch verpflichten. Denn das ist das Nötigste, wenn man eine Nation gross machen will, dass man echtes vaterländisches Gefühl erweckt und eine wahre Liebe zu Grund und Boden selbst, der ja bleibt, was auch auf ihm wechseln mag (F. I, 364–369).

Eine ausgesprochene Stellung unter den englischen Parteien nimmt Mandeville nicht ein. O. 129 sagt er z. B.: Ich will nichts zu thun haben mit Whig und Tory. Horatio und Cleomenes haben es sich zur strikten Regel gemacht, jede politische Parteidiskussion zu vermeiden (F. II, 18). Ziemlich unbestimmt, doch eher antitorystisch ist die Aeusserung über die Parteistreitfrage (O. 170): Widerstand von Seiten des Volks ist so wenig zu rechtfertigen, wie ungesetzlicher Druck der Regierung. Die Prärogative des Fürsten ist nicht mehr göttlichen Rechts, als die Rechte der Unterthanen. In den wenig originellen Free Thougts (296—310) spricht er sich über Verfassungsfragen ganz im Sinn der Grundsätze von 1689 aus: Ueber die Not-

wendigkeit einer Regierung und den unbedingten Gehorsam gegen den Souverän herrscht Einverständnis. In den gemischten Verfassungen erhebt sich die Schwierigkeit in der Frage, wem dieser Gehorsam zu leisten ist. Die beiden Extreme sind: unbedingter Gehorsam gegen den Fürsten, wie er in den absoluten Monarchieen gilt, wo das bon plaisir des Monarchen Gesetz ist, und wie er in England vom Klerus vertreten wurde unter dem Protest allerdings der halben Nation; das andere Extrem: unbedingter Gehorsam gegen das Volk. Das juste milieu: der Ausgleich der monarchischen Prärogative mit den Rechten der Peers und der Commons.

Gemessen an unseren heutigen Gesichtspunkten und wohl schon nach denen seiner Zeit, trägt sein politisches Denken einen ausgesprochen reaktionären Zug. Die zu Recht bestehende ständische Gliederung und Klassengruppierung der Gesellschaft will er im aristokratischen und konservativen Interesse aufrecht erhalten wissen, und er wendet sich mit oft verletzender Schärfe gegen die dagegen anstrebenden Tendenzen politischer, religiöser oder allgemein sentimentaler Natur. Zum Beleg mag dienen sein ganzer Kampf gegen die Armenschulen, eines der Argumente in M.D. (s. p. 101 f.) und eine Stelle in V. 177: Antonia ist entrüstet über die Väter, die ihren Söhnen die Heirat mit dem Gegenstand ihrer Liebe verbieten, worauf Lucinde, die Mandeville's Standpunkt vertritt, meint: „Eine nette Lehre das, da könnten also die Söhne die nächste, beste Köchin oder Dirne sich holen oder heimführen!“ „Welcher Schmerz für Eltern“, sagt ein anderes Mal (104) dieselbe Lucinde, wo die Rede ist von misslichen Umständen, in die Familien von Stande geraten können, „welcher Schmerz für eine Mutter, wenn sie vom Laden ihres Sohnes reden muss!“ Dem entspricht es, dass Mandeville sich gerne zum Vertreter der Gefühle monarchischer Loyalität macht. Lucinde hat Ehrfurcht vor allen Königen. Es verstösst gegen die gute Sitte, respektlos von ihnen zu reden und selbst Monarchen auswärtiger und feindlicher Länder, sollen nicht verächtlich gemacht werden. Er vergleicht das Verhältnis des Unterthans zu Vaterland und Regierung mit dem des Kindes zu Mutter und Vater; ein gutes Kind wird nie etwas gegen sie thun (V. 131; 140 f.).

Ueber die zwei grössten politischen Gestalten, die in Mandeville's Horizont getreten sind, über Ludwig XIV. und über Cromwell haben wir in V. und O. ausführliche Reflexionen von ihm. An und für sich schon nicht ohne Interesse, dürften sie hier zur Vervollständigung des Bildes dienen, das wir von der politischen Denkart unseres Verfassers gegeben haben.

Der bedeutende französische Monarch ist für ihn — so muss sich im Dialog in V. Lucinde von ihrer englisch gesinnten Gegnerin Antonia sagen lassen — der grosse Mann schlechtweg; er vereinigt die grossen Eigenschaften von Alexander und Cäsar, Augustus und Tiber. Er ist ein grosser Politiker in dem, was er erreicht hat: er hat die Macht des Hauses Oesterreich untergraben durch Bürgerkriege und durch die Türken, er hat Holland und England hintereinander gehetzt, er hat in Spanien den Erfolg zu verzeichnen, der menschlicher Kunst unerreichbar schien, dass der Franzose und Spanier zusammengehen. Bavaria in ihren Ketten ist noch verliebt in ihn; denn, so ist es einmal, die Deutschen können wohl auch das Joch auflegen, aber es aufzulegen und leicht zu machen, verstehen allein die Franzosen. Was war die Macht Frankreichs vor ihm und was ist sie unter ihm geworden! Er hat sich bedeutend und klug in seinen Mitteln gezeigt. Als feiner Politiker hat er viel gewirkt mit dem aurum potabile. Die schwierigsten Finanzoperationen glückten ihm. Seine Kräfte und die Kräfte Europas wusste er sehr richtig abzuschätzen z. B. nach dem Nymweger Frieden. Er war wohlinstruiert durch besondere Agenten, die für ihn die auswärtigen Reiche zu studieren hatten. Er ist gross inmitten der Schwierigkeiten, mit denen er zu kämpfen hatte. Man sehe ihn in seiner Unternehmung gegen Europa; man betrachte seine Standhaftigkeit im Unglück, die Beweise von Grossherzigkeit, die er gegeben hat. Man denke, dass er Eugen und Marlborough, die grössten Feldherren Europas gegen sich hatte. Er war nach Höchstädt noch einer Niederlage wie der von Ramillies fähig. Das hätte Pompejus nicht gekonnt!

Was gegen den grossen König, besonders in England, gesagt wird, ruht auf Vorurteil und Unkenntnis. Er soll ein Feigling sein, weil er nicht persönliche Tapferkeit zeigt: Das ist eine Eigenschaft recht für gemeine Soldaten und Offiziere; der Feldherr ist ein Thor, der sich aussetzt; der Schwedenkönig (Karl XII.) ist kein Vorbild, Ludwig lenkt seine Armeen von seinem Kabinet. — Es heisst, er habe sein Reich ruiniert, wie am elenden Zustand des Landvolks zu sehen sei. Aber die Armut des Landvolks beweist nicht die Armut des Reiches; sie hat es z. B. dem König ermöglicht, so grosse Armeen auszurüsten, auch hat sie andere Ursachen, als des Königs Politik, die ja freilich nicht in der Beglückung der Unterthanen ihr Hauptziel hatte; sie hängt zusammen mit der schärfer ausgesprochenen ständischen Gliederung in Frankreich, die auch ihre Vorteile hat (s. p. 137). Endlich der Hauptvorwurf: die grausame, verhängnisvolle Religionspolitik Ludwigs. — Da sind doch die politischen Verhältnisse in Rech-

nung zu ziehen: die Protestanten in Frankreich sind, was die Papisten in England sind, Feinde der zu Recht bestehenden Regierungsform, jene die Feinde der unumschränkten, diese die der beschränkten Monarchie. Wohl ist es möglich, dass der französische Protestantismus noch eine Gefahr hätte werden können für Ludwig.

Im Ganzen also: er war kein Dummkopf, alles Schimpfen über ihn setzt ihn nicht herab, aber — so lässt er halb im Ernst, halb ironisch Lucinde der national englischen Betrachtungsweise entgegenkommen — er war ein Ungeheuer an Ehrgeiz, er hat seine Unterthanen angesehen, wie die Bauern im Schachspiel (V. 120; 127—168 pass.).

In der Beurteilung Cromwells glaubt er auf der Seite der Unparteiischen zu stehen, wenn er ihn als Heuchler fasst. Folgt man der gemeinen Meinung, die ihn hasst als ein Mittelding von einem verwegenen Schurken und einem enthusiastischen Pietisten, so gerät man in unlösbare Schwierigkeiten (O. 163; 239). Er ist ein Atheist ohne Religion und Gewissen, weder Gott noch den Teufel fürchtend, der keine Vorsehung in dieser Welt glaubt und kein Jota von der andern. Unter den schönen Worten Religion, Freiheit und Vaterland, unter dem Mantel der Heiligkeit verdeckt er seinen masslosen Ehrgeiz, der vor keinem Verbrechen zurückschreckt. An den Ruhm Englands denkt er erst, als er ihn mit dem seinigen unlöslich verknüpft hatte. Ueberhaupt hatten die meisten Führer im Kampf gegen den König zeitliche und private Interessen egoistischer Natur im Auge. Doch findet er den Vorwurf der Orthodoxen, dass die sogenannte nüchterne Partei (die Gottseligen) aus lauter Heuchlern bestand, ungeheuerlich und unmöglich, da sie sich doch so brav geschlagen haben (O. 179; 231). In der kritischen Zeit der Revolution konnte es diesem kühnen Reiterhauptmann nicht an Gelegenheit fehlen, sich hervorzuthun und sich unentbehrlich zu machen. Einmal an der Spitze der Armee ist ihm nichts mehr unmöglich, zumal da ihm jedes Mittel recht ist. Nie sein Inneres dem beobachtenden Auge enthüllend, kann er leben und sterben in dem Ruf eines Heiligen. Mit grossem Glück hat er die politische Hauptmaxime der Anpassung an den Zeitgeist und die Zeitlage erfasst. Als gewiegter Menschenkenner hat er die Macht des Enthusiasmus wohl gekannt und klug benützt. Mit Gewandtheit lernt er den cant, der in der Mode ist, spricht von Gnade und Wiedergeburt, bringt die Schriftsprache an, wo er kann, predigt extempore und hat bald das Beten so los, dass er es kann, solang man's verlangt. Zu Marlborough's Zeiten hätte dieser Mann aus seinen Soldaten alles gemacht, nur keine Kopfhänger, lieber noch Tanzmeister (O. 181; 231 f.). Als eine Parallele zwischen Cromwell und Jakob II. ist der Satz gemeint O. 208:

Ein dezidierter Ungläubiger, wenn er ein guter Heuchler ist, kann so viel heilige Furcht zur Schau tragen, als der ängstlichste Duckmäuser nur immer haben kann. Der eine setzt seinen Willen durch, indem er sich der Religion der anderen bedient, während der andere zu Fall kommt, indem er über die eigene stolpert. — Trotz alledem aber hätte der selbstloseste Patriot nicht eifriger sorgen können für das allgemeine Wohl und nicht schneller den gesunkenen Credit der Nation zu heben vermocht, als dieser Usurpator. Mandeville gesteht, dass er gerne bei diesem Thema verweile, da er keinen schlagenderen Beweis für sein System beibringen könne, als Leben und Thaten dieses Mannes (O. 231).

Nationalökonomie.

Mandeville hat in der Geschichte der politischen Oekonomie vielleicht eine grössere Rolle gespielt als in der Entwicklungsgeschichte des philosophischen Gedankens. Trotzdem ist ihm seine Stellung nicht anzuweisen unter den Bearbeitern des Gebiets jener spezielleren Wissenschaft, wie er denn auch nirgends den Anspruch erhoben hat, auf diesem Feld neue Erkenntnisse gefunden zu haben. Er ist Moralphilosoph, der sich allerdings auf bestimmte nationalökonomische Sätze bezieht, von denen aus er als e concessis argumentiert, wobei er Originalität nur in der Verfolgung jener Sätze in ihre ethischen Consequenzen beansprucht. — So sagt auch Hume von dem „in England viel verhandelten Problem der F. B.“ ausdrücklich: „Ich heisse es ein philosophisches Problem und nicht ein politisches, denn mit der angenommenen wunderbaren Bekehrung kann der Staat und der praktische Politiker, für die es sich immer nur um das Erreichbare handeln kann, nicht rechnen.“ — Jene nationalökonomischen Urteile, Lehnsätze gewissermassen, über deren Herkunft und Stellung in der Geschichte der Volkswirtschaftslehre ich mir ein Urteil nicht erlaube und die ich hier nur zusammenstelle, lassen sich aus den zerstreuten Bemerkungen der F. B. unschwer rekonstruieren.

Der Massstab für den Wohlstand eines Landes ist die Entwicklung der Produktion, nicht der Geldbesitz. Das Geld hat keinen inneren Wert. Aller Comfort des Lebens wird lediglich durch die Arbeit hervorgebracht (F. I, 345). Mit einem Bild veranschaulicht er das Verhältnis dieser beiden Grössen. Holland, das mehr Geld besitzt als England, verhält sich zu diesem, wie ein Droschkengeschäftsinhaber zu einem Gentleman, der eigene Wagen hält (I, 204 f.). Und als Exempel für die Wahrheit seines Satzes führt er Spanien an, das zur Zeit Ludwigs XI. die kapitalkräftigste Nation, durch das Uebermass des Geldzuflusses ruiniert, heute nur noch ein öder Geldkanal ist.

Dasselbe Beispiel zeigt, dass Geldbesitz nicht nur unwesentlich, sondern bedenklich ist für den Nationalwohlstand, denn Geld macht träge und bettelhaft (213—215).

Auf dieser Anschauung vom ökonomischen Wert der Arbeit beruht die Anweisung an den Politiker, dafür zu sorgen, dass jedermann zu thun bekommt. Auch entspricht es dieser Schätzung der Produktion, dass er den, welcher die grössten Fabriken errichtet, für den besten Freund der Gesellschaft erklärt (I, 411). Da die Arbeit von den ärmeren Klassen verrichtet wird, so sind die Armenkinder, dieser Grundstock eines billigen und soliden Arbeitermaterials als der grösste Segen für die Gesellschaft und als unentbehrlich für die Schaffung des Comforts anzusehen. Möglichst viel Arbeit, durch möglichst wenige und möglichst bedürfnislose hands ist sein ökonomisches Ideal; je mehr das erreicht wird, um so reichlicher wird das Land mit dem Nötigen versehen sein, um so bedeutender und billiger wird es seinen Export gestalten können (F. I, 360). Sein Gegensatz gegen die humanitären, auf Hebung des niederen Volks gerichteten Tendenzen beruht auf dieser Anschauung: sie greifen den unentbehrlichsten, lebendigen Teil des nationalen Kapitals an.

Neben der Warenproduktion ist ein weiterer Massstab des Nationalreichtums der Handel. Der Handel ist das wichtigste, freilich nicht das einzige Erfordernis, ein Volk gross zu machen (F. I, 116). Dieser Satz zusammen mit einem weiteren ist die Voraussetzung der nationalökonomischen Paradoxieen, die für ihn am meisten charakteristisch geworden sind. Der Handel, so reflektiert er nemlich weiter, beruht auf dem Consum, wie daran zu sehen ist, dass jede Beschränkung des Consums eine Beschränkung des Handels zur Folge hat. Stellen wir unsern Consum der türkischen Seide ein, so hat der türkische Kaufmann keine Münze mehr, um die Wolle, die wir dorthin exportieren zu bezahlen. Keine Nation, bei der Gold und Silber nicht Landesprodukt ist, kann uns unsere Produkte abnehmen, wenn ihr die ihrigen nicht abgenommen werden. Also hat die Einschränkung des Consums den Verlust eines Absatzmarktes und damit eine Verringerung des Nationalreichtums zur Folge. Mit diesen Reflexionen bewegt er sich bis nahe an den Satz heran, den er jedoch nicht ausspricht, dass der Consum eine Quelle des Reichtums für den Staat ist (L. 19).

Eine weitere Gedankenreihe, die seinen Paradoxieen zur Stütze dient, ruht auf einer Erwägung, die man, wie mir scheint, manchmal mit Unrecht ausser Acht gelassen hat. Er betrachtet Handel und Industrie nemlich nicht bloss als produzierende Kräfte des Nationalwohlstands, sondern auch als die Faktoren im Volksleben, die den besitz-

losen Klassen eine Möglichkeit des ökonomischen Fortkommens gewähren. Wie viele Hände beschäftigt die Herstellung eines roten Tuchs! Welcher Aufwand von Mühe und Mut in Gefahren ist hiezu erforderlich! Aber wie willig wird das alles geleistet, weil man so doch Beschäftigung findet (F. I, 412 f.)! Er macht nun weiter die Beobachtung, dass ein grosser Teil von Industrie und Handel auf der Wiederherstellung zerstörter Güter beruht. Und so kann er zu dem Ausspruch kommen, dass die grosse Feuersbrunst in London eine Wohlthat für viele war, oder dass 100 Ballen Wolle, die im Mittelmeer versinken, für die Armen so nützlich sind, wie wenn sie in Smyrna angekommen und abgesetzt worden wären. Der Arme kann nie verlieren. Wenn man diese Urteile nicht als absolute fasst, sondern als Exempel für die abstrakt isolierende Durchführung eines bestimmten Gesichtspunkts, unter dem das kommerzielle Leben betrachtet wird, so werden sie freilich immer noch nicht unanfechtbar, aber sie verlieren doch den Charakter des absurd Paradoxen. Man hätte immerhin beachten sollen, dass er selbst in seinen Beispielen den „Nutzen“ auf eine bestimmte Klasse beschränkt und dass er die absolute Fassung in einer freilich unbestimmten und unklaren Weise abgewehrt hat. „Man darf von dem Gesagten nicht Schlüsse in infinitum ziehen; das wäre Schikane“ (man wäre ein „caviller“) (F. I, 415—422).

Noch eine weitere Anschauung muss man sich entworfen denken von diesem Gesichtspunkt, dem zufolge man die ökonomischen Faktoren nicht betrachtet als Werte erzeugend, sondern als Regulatoren für einen gewissen Ausgleich in der Verteilung der Existenzbedingungen. Alles was Cirkulation des Geldes, oder wie wohl präciser zu sagen wäre, was seine Ableitung von gewissen Akkumulationszentren in der Richtung auf ökonomisch bedürftigere Regionen begünstigt, ist als ein nationaler Segen zu begrüssen. So kann er den Verschwender als einen unfreiwilligen Wohlthäter der Gesellschaft betrachten.

Aus seinen Anschauungen über die Bedeutung des Consums für den auswärtigen Handel und die Cirkulation des Geldes im Lande ist sein Satz zu verstehen, dass die nationalökonomischen Regeln, die für die Einzelnen und für Familien gelten, sich nicht decken mit denen, die für ganze Staaten massgebend sein müssen (F. I, 409), ein Satz, den er mit Vorliebe an der ökonomischen und ethischen Eigenschaft der Sparsamkeit exemplifiziert (I, 197 f.).

Darin steht Mandeville ganz in den Anschauungen seiner Zeit, dass er die Ueberwachung und Leitung des Handelsverkehrs als eine selbstverständliche Aufgabe der Regierung betrachtet, und auch darin wohl, dass er es als eine der Maximen, auf welche die Regierung hiebei

am strengsten zu halten hat, bezeichnet, dass der Wert der Einfuhr nie den der Ausfuhr übersteigen dürfe (I, 115).

Welch hohen Einfluss auf den Gang der Geschichte Mandeville den ökonomischen Faktoren zugeschrieben hat, geht aus der gelegentlichen Bemerkung hervor: Die Herrschaft folgt dem Reichtum und Besitz bis ans Ende der Welt. Ein Beispiel einer durch Veränderung der Besitzverhältnisse bewirkten politischen Umwälzung ist England, wo der König, die Peers und die Kirche jetzt viel weniger Privilegien haben als früher, was im Zusammenhang steht mit dem verhältnismässigen Rückgang ihres Besitzes; die Macht der Communen dagegen ist gewachsen mit der Steigerung ihrer Beiträge zum Staatshaushalt.

Dass A. Smith sein Prinzip der Arbeitsteilung von Mandeville entlehnt habe, wird mehrfach behauptet u. a. auch von W. Roscher. Ich kann jedoch diese Annahme nicht für erwiesen ansehen. Die Stellen, auf die man sich bezieht in der F. B. (I, 182—186; 412 f.) zeigen zwar eine auffallende Aehnlichkeit mit den entsprechenden im Wealth of Nations. Aber der Gesichtspunkt in der Fabel ist doch ein anderer: Es soll nur die Höhe des faktisch herrschenden Luxus nachgewiesen werden an der Menge von hands, welche die Bereitung unserer gemeinsten Gebrauchsgegenstände erfordert. Smith hätte jedenfalls dem Gedanken Mandeville's, wenn er ihn benützt hat, erst die nationalökonomisch fruchtbare Wendung gegeben.

V. Religion und Theologie.

Mandeville hat den religiösen Problemen keine systematische Aufmerksamkeit gewidmet. Mit den Free Thoughts hat er sich zwar in die Reihe der theologischen Aufklärungsschriftsteller gestellt, allein in grossen Partien dieses Buchs ist er nicht mehr als Compilator. Daher sind viele Ausführungen dieser Schrift höchstens interessant als Beiträge zur Kenntnis des theologischen common sense der Zeit, dagegen nicht verwertbar als Züge in dem geistigen Bild unseres Philosophen, das sie eher verwischen als bereichern würden.

In den Free Thoughts stellt sich Mandeville auf den Standpunkt eines gemässigten Rationalismus mit vorwiegender Tendenz zur Toleranz und zur Abschwächung der Gegensätze. Sie sollen ein Beitrag zur inneren Einigung der Nation und zur öffentlichen Beruhigung sein, sie wollen dem Frieden und der Liebe dienen und einiges Licht über die Wahrheiten verbreiten, über welche uns nur wenige Geist-

liche belehren. Er ist dabei ganz der Mann der massvollen Mitte. Er will Freiheit und Wahrheit verteidigen, ohne Gott und die Obrigkeit anzutasten, er will zu einer Frömmigkeit ermahnen ohne Heuchelei und Schwärmerei, ohne Verläumdung und Hetzerei. Er weiss wohl, dass es Männern von diesem gemässigten Standpunkt immer schlimm ergeht. Und er würde sich nicht zwischen zwei Feinde stellen, wenn Interessiertheit oder Ehrgeiz ihn treiben würden. Aber es sei nun einmal Pflicht, seine Nebenmenschen aufzuklären, und man wende seine Zeit gut an, wenn man für eine so gute Sache wirke und sterbe (Pref. und 1).

Viel mehr tritt uns der wahre Mandeville da entgegen, wo er, was nicht selten geschieht, religiöse Fragen gelegentlich streift. Da verrät sich eine allerdings nicht methodische, aber doch in ihrer Art eindringende Beschäftigung mit der religiösen Weltanschauung, wie denn die Gedanken, in deren Vertretung er seine Originalität als Denker und Schriftsteller gesucht hat, nur aus der Berührung und Reibung eines antitheologischen Temperaments mit religiösen Ideen entsprungen sind.

Anwendung der Gedanken der Bienenfabel auf das religiöse Gebiet.

Es sollen nun zunächst diejenigen religionsphilosophischen Gedanken herausgehoben werden, die am meisten als Mandeville's geistiges Eigentum gelten können, da sie die Anwendung der eigentümlichen Gedanken der Bienenfabel auf unser Gebiet machen.

Im Vordergrund steht der Gedanke des faktischen und prinzipiellen Gegensatzes von Christentum und Cultur. Genuss und Behagen sind die Ziele, denen die politischen Gesellschaften zustreben, um die andere Welt kümmern sie sich nicht im Geringsten. In den Reichen von blühender Cultur ist, wie nur der ganz Unwissende verkennen kann, das Trachten der grossen Majorität nicht auf Tugend und Religion, sondern auf sinnliche Genüsse gerichtet. Es lassen sich auch die beiden Grössen schlechterdings nicht vereinigen. Es geht nicht zusammen, dass man es als einen Segen ansieht, wenn Uneigennützigkeit sich unter den Leuten verbreitet und dass man um Vermehrung des Handels betet. Der gute Christ hat darum zu beten, dass Fürsten und Staaten treu und gerecht sind, dass sie auf Religion und Gewissen, nicht auf Politik hören; das ist aber eben nicht der Weg, auf dem man eine blühende Nation wird (F. I, 423; II, 156; 404 f.; L. 18). Ueber die nähere Ausführung dieses Gedankens und über die Art, wie er den Versuch einer Abschwächung des

Gegensatzes durch eine vermittlungstheologische Exegese zurückweist, muss auf p. 40 f. zurückverwiesen werden.

Rhetorisch am besten gelungen ist die ironisch-pathetische Formulierung dieses Gegensatzes in F. I, Rem. T.: Wollt Ihr in Wahrheit eine sittliche und religiöse Reform, dann werft die Pressen um, schmelzt die Typen ein, schafft die Druckereien ab, verbrennt alle Bücher, die diese Insel überschwemmt haben, schont nur die Bücher, die auf unsern Universitäten sind, gestattet den Privatleuten nur die Lektüre der Bibel! Verbietet allen Handel mit dem Ausland und allen Umgang mit andern Nationen! Kein Schiff darf grösser sein als ein Fischerboot. Gebt dem Klerus, dem König und den Baronen ihre alten Privilegien! Baut neue Kirchen! Machet aus dem Geld, das ihr erwerbet, nur heilige Gefässe; gründet Klöster und Armenhäuser; machet Luxusgesetze; härtet die Jugend ab! . . . Lasset den Klerus Entsagung und Selbstverläugnung predigen und gebt ihm den Löwenanteil an der Staatsverwaltung! Das Schatzkanzleramt soll nur in den Händen eines Bischofs sein dürfen. Dann aber sollt ihr sehen, wie die Hauptstadt, einst so mächtig und ihren Herrschern so furchtbar, sich entvölkert, wie der Handwerker wieder zum Pflug greift und der Kaufmann wieder ein Pächter wird, wie das Geld, mehr und mehr wertlos, im neuen Stand der Dinge rar wird, wie niemand mehr die Lehre vom passiven Gehorsam und die andern orthodoxen Grundsätze bestreitet, wie jedermann sich dem Höherstehenden fügt und alles einmütig wird im Gottesdienst. Aber das werden freilich die Epikuräer nicht mögen, die die Tugend nicht mit dem hohen Preis der Barbarei und geistigen Finsternis erkaufen wollen.

Eine Parallele zu seiner Kritik der Ethik und eine Anwendung eines seiner anthropologischen Grundgedanken ist es, wenn er sich bemüht, die Einflusslosigkeit religiöser Ueberzeugung auf die sittliche Praxis nachzuweisen. Wie es dort hiess: niemand befolgt die Gebote der Moral, weil Handlungen nicht von Meinungen, sondern von Leidenschaften abhängen, so erklärt er hier, dass man neben dem aufrichtigsten Religionseifer und neben dem Glauben an die Bibel als das Wort Gottes das regelloseste Leben finde (Th. 4. 7; O. 81). Die Menschen haben ihre Laster und ihre Tugenden und die Religion hat damit so wenig zu thun, als der Name der Strasse, in der sie wohnen (L. 56). Zahllose Sünden, welche die Gegenwart eines Kindes oder der unbedeutendsten Person zu verhindern im Stand ist, werden von Menschen begangen, die an die Allwissenheit Gottes glauben und seine Allgegenwart nie bezweifelt haben (O. 38). Viele gehen

zur Kirche, zum Abendmahl, zeigen, wenn der Tod kommt, ungeheuchelte Höllenfurcht, und sind dabei doch Trunkenbolde, Ehebrecher, betrügen Witwen und Waisen, bestehlen den Staat und machen aus Kränkungen ihres Nebenmenschen ihr tägliches Geschäft. Die Furcht vor zeitlichen Strafen ist bei ihnen ein viel wirksameres Mittel als die Religion. Es ist unmöglich, dass die grosse Masse der Christen von ihrer Religion geleitet ist; es müsste sich sonst mehr Liebe bei ihnen finden (Th. 15; O. 19). Es gibt wenig wahre Christen, ja sogar wenige, bei denen der Vorsatz oder auch nur der Wunsch, ein Christ zu sein, ernst ist (O. 81). Nur am Namen liegt diesen Christen etwas, nicht an der Sache. Sie sind wie die Freimaurer, denen man auch nichts anmerkt, ausser dem, dass sie ein solches Wesen machen mit ihrer Sekte (L. 63 f.).

Berkeley hatte im Alciphron die Behauptung aufgestellt und apologetisch verwertet, dass die christlichen Völker moralisch höher stehen als die heidnischen. Ohne die Thatsache ausdrücklich zu läugnen, verwahrt sich Mandeville gegen ihre Beweiskraft in der Frage der sittlichen Wirkung der Religion. Der sittliche Stand eines Volkes ist nicht so sehr abhängig von der Religion, als von den Gesetzen und Einrichtungen des Landes. Bleibt sonst alles im selben Stand, so würde z. B. die Unkeuschheit sich sicher quantitativ nicht vermehren, auch wenn wir der Religion nach Heiden wären. Diejenigen, welche unter uns den schweren Sieg über die Sinnlichkeit erringen mit Hilfe der Gottesfurcht und des Gedankens an die göttlichen Strafen, sind sicher nicht zahlreicher als die Heiden, die in demselben Kampf siegen im Hinblick auf Tugend und Pflicht (L. 55 f.).

Im Kalenderstil der Essayisten hat er für diesen Widerspruch von Glauben und Sittlichkeit einige typische Geschichten konstruiert, so die vom Schurken Horatio, der seines Heils ganz gewiss ist, und von der Dirne Emilia, die durch ihre lebhafte Anteilnahme an der Controverstheologie und durch ihren Hass gegen ihr Geschlecht ihr ehemaliges Leben gesühnt glaubt (Th. 25—32).

Dieser Gedanke gewinnt aber erst in der Verbindung mit einem anderen, gleich zu erwähnenden seine kritische Schärfe. Denn auch die kirchliche Predigt und die asketische Litteratur sind ja geneigt, die von Mandeville hervorgehobenen Thatsachen in weitem Umfang anzuerkennen, nur sehen sie den Fehler eben in der Schwäche des religiösen Prinzips selbst und schliessen von den Mängeln der Sittlichkeit auf einen Mangel an Religion als Ursache. Gegen diese Betrachtung wendet sich Mandeville auf das Lebhafteste: Wenn die Leute sich verfehlen, so darf man das nicht auf Mangel an Glauben oder

Religionsverachtung zurückführen. Schlaue Kleriker freilich wollen dem Volke weismachen, dass Mangel an Glauben sein Hauptfehler sei, und doch hat das Volk nie Schwierigkeiten gehabt mit den jeweils geltenden Glaubensartikeln; sein Fehler auf diesem Gebiet war eher ein Zuviel als ein Zuwenig. Die ernstesten religiösen Pflichten scheinen diesen Leuten durchaus vernünftig. Einen Prediger, der eine laxe Moral vorzutragen wagte, würden sie nicht dulden; die Dirnen würden nach ihm mit Steinen werfen. Der Prediger dagegen, der in Leben und Lehre Strenge zeigt, macht Eindruck auch beim leichtsinnigsten Volk. Es gibt viele Roués, die von profanem Spott sich verletzt fühlen würden (Th. 6; 18—20). Wie viele gibt es unter dem Mob, die vor keiner Sünde sich fürchten und die selbst dem Gottesdienst ausweichen! Sie würden es aber äusserst shocking finden, wenn ihnen einer sagen wollte, es gebe keinen Teufel (O. 235). Ja die schlimmsten Gesellen unter dem Pöbel, sie mögen sich noch so gottlos und frech gegen alles Heilige aufführen, verraten doch stets, dass sie noch etwas Unsichtbares fürchten, und wenn es nur wäre durch ihre Flüche und Verwünschungen (O. 189).

Da die Religion so feste Wurzeln im populären Bewusstsein hat, so ist nicht zu befürchten, dass der Atheismus je eine Macht oder eine Gefahr werde. Von einer irgendwie nennenswerten Verbreitung des Atheismus zu reden, ist eine arge Uebertreibung. Der Glaube an ein Jenseits, an eine Vorsehung, an Gottes Dasein muss in einem christlichen Lande bei jedem vorausgesetzt werden, der nicht ausdrücklich seinen Widerspruch dagegen zu erkennen gegeben hat. Unter dem gemeinen Volk gibt es keine Atheisten. Eine Armee von Atheisten aufzutreiben, wäre so unmöglich, wie eine solche zu bekommen, die aus lauter guten Christen bestünde (O. 187; 189; 235). Das liegt aber nur in der Natur der Sache. In Anbetracht der Einflusslosigkeit der philosophischen Gedanken auf die Menge und ihrer angeborenen religiösen Furcht ist es viel eher möglich, dass der tollste Enthusiast einer gebildeten Nation das unglaublichste Zeug weismacht, oder dass der abscheulichste Tyrann sie in groben Götzendienst hineintreibt, als dass der geschickteste Politiker oder der populärste Fürst je den Atheismus zu einigermassen allgemeiner Geltung bringt (O. 27). Die sehr lebendige Teufelsvorstellung schliesst immer schon den Glauben an ein höchstes Wesen ein, und ein Umsichgreifen des Atheismus ist schon desswegen nicht zu befürchten, weil die Massen ganz beherrscht sind von Angst und Aberglauben. Der Aberglaube aber schliesst Glauben ein (Th. 5). Einmal geht er sogar so weit zu sagen: Liederlichkeit, wenn man darunter die unbedingte Nachgiebigkeit gegen jeden Reiz der Leidenschaft verstehe, schliesse Unglauben oder Atheismus eher aus als ein,

da ja auch die Furcht vor den unsichtbaren Ursachen eine natürliche Leidenschaft sei (O. 189; 38).

Welche Tendenz hat Mandeville bei dem geflissentlichen Hervorheben dieses Widerspruchs? Wenn wir ihm selbst glauben wollen, so will er damit keinen Beweis gegen das Christentum und die Vernünftigkeit seiner Lehre führen. Er würde es auch nicht für recht halten, den Widerspruch zwischen Glauben und Leben bei den Namenchristen oder bei den gewöhnlichen, von der Gnade nicht unterstützten Menschen, wie er manchmal beschwichtigend beifügt, auf Heuchelei zurückzuführen; er hat zu viel Menschenliebe um so zu denken (O. 35; 38). Oder wenigstens: es ist nicht die bösartige Hypokrisie, in der man bewusst des Vorteils halber die Leute mit religiösem Schein hinters Licht führen will, sondern nur, was er die fashionable Hypokrisie heisst, in der man religiös mitmacht und nachmacht, um in der Mode zu sein und nicht in den Ruf eines Sonderlings zu kommen. Diese letztere Hypokrisie, der man allerdings diesen Namen auch nicht ersparen kann, weil sie ja auch ein Scheinen ist, ist harmlos und sogar sozial von wohlthätigen Wirkungen (O. 201). Von aufrichtiger Religiosität bis zu voller Heuchelei gibt es nemlich manche Schattierungen, die ethisch stark ins Gewicht fallen. Der eigentliche Heuchler und der, der sich schliesslich mit seinem frommen Aeusseren selbst anlügt, sind wohl zu unterscheiden (Th. 33).

So gibt denn Mandeville eine Erklärung dieses Thatbestands, die jener oben hervorgehobenen milderen Richtung seiner Anthropologie entspricht. Es ist nun einmal so des Menschen Natur, dass es ihm nur wohl ist, wenn er sich Behagen und Genuss verschafft, wenn er an seinen eigenen hohen Wert denken und seine Lage auf Erden verbessern kann. Wie jedes Organ des Menschen weislich für dieses Leben eingerichtet ist, wie der Selbsterhaltungstrieb sich auf dieses Leben beschränkt, wie jedes Geschöpf den Tod fürchtet als Auflösung seines Wesens, als eine Grenze, über die hinaus es nichts mehr gibt (a term not to be exceeded), als Ende von allem, so sind alle die zahllosen Wünsche des Menschen aufs Diesseits gerichtet. Der nicht wiedergeborene Mensch, fügt er einschränkend bei, kann keinen Begriff von einer anderen Welt und also keine starke Sehnsucht nach ihrem Glück haben. Wenn es doch menschliche Wünsche zu geben scheint, die über das Grab hinausgehen, wie die Sorge für Familie und Familienbesitz oder der Durst nach unvergänglichem Ruhm, so erheben sich doch auch diese nicht über den irdischen Kreis. Entferntes beeinflusst uns nun einmal weniger als Nahes. Die Höllenflammen sind der Vorstellung nicht mit immer gleicher Kraft gegen-

wärtig; für jedermann ist der Gedanke des Todes etwas unbedingt Feststehendes und doch wie lange ist er oft unwirksam besonders in gesunden und glücklichen Tagen! (O. 35 f.)

In der F. B. hat er allerdings den Vorwurf der Hypokrisie oder doch der konventionellen Heuchelei häufiger erhoben und ihn einmal in eine Parabel in der Art Swift's eingekleidet. Er redet von einem Land, in dem Trinken zur Löschung des Durstes eine Sünde war, während man einen mässigen Consum des Dünnbiers, eines Landesproduktes, für erlaubt ansah, wenn man dabei nur die Absicht hatte, seinen Teint zu verbessern. So galten die unmässigen Trinker für Gottlose, die grundsätzlichen Abstinenzler für Heuchler und Cyniker. Der Staat, der die ersteren straft, begünstigt die Einfuhr von Pfeffer und Salz und belegt nur nichtdurstreizende Waren mit hohen Zöllen, da auf dem Dünnbier-Consum und -Handel der Wohlstand der Nation beruht. In den religiösen Versammlungen deklamieren die Prediger gegen die Sünde des Durstes nach Dünnbier und erklären, dass Dünnbier ein Gift sei, wenn man es mit Lust trinke. Dabei legen Kleriker und Laien das öffentliche Bekenntnis ab, dass sie freilich leider alle Durst haben und dass alle Herzen am Dünnbier hängen und dass sie alle, Gross und Klein, beim Trinken nur ihren Durst löschen wollen. — Hätte man freilich von diesen Geständnissen ausserhalb des Tempels Gebrauch gemacht und jemand einen Durstigen geheissen, so hätte das als die heilloseste Beleidigung gegolten. — In der Liturgie wird dann regelmässig für die Segnungen des Dünnbiers gedankt und um recht viel Dünnbier für's Künftige gebetet, mit dem Versprechen einen guten Gebrauch davon zu machen. — So gieng die Sache Tausende von Jahren fort. Einige glaubten, dass die Götter, die die Zukunft kennen und wohl wissen, dass das Versprechen vom Juni im nächsten Januar wiederkommt, nicht mehr viel darauf geben. Aber nachdem sie mit sehr mystischen Ideen angefangen und mehreres „im geistlichen Sinn" vorgebracht haben, endigen sie doch immer wieder mit der Bitte um Segnung von Hopfen und Gerste (F. I, Rem. T.).

Jene andere Gedankenreihe der F. B., welche La Rochefoucauld folgend das angeblich Sittliche in seinem ethischen Wert zu verdächtigen sucht, kommt zur Geltung in einer Reflexion über die Motive der Religiosität des Menschen (F. II, 232 ff.): Nicht Dankbarkeit ist das Motiv der Religion; dagegen spricht der eingeborene naive Egoismus des Menschen, und beim primitiven Menschen kann so wie so keine Rede davon sein, da Einsicht in die Verpflichtung, die man gegen Gott hat, schon Raisonnement voraussetzt. Auch

Liebe kann nicht die treibende religiöse Kraft sein; sie hätte keine Handhabe geboten für die vielen religiösen Betrüger, die es faktisch gegeben hat. Religion ist, was ihr Name bedeutet, Furcht. Er nennt zwar das ,timor fecit deos' ein ärmliches epikurisches Axiom, aber er sagt doch: Furcht zunächst treibt zur Religion. Das entspricht der psychologischen Entwicklung, in der auch die Furcht vor der Dankbarkeit kommt. Denn alles was der Mensch von Natur hat, sieht er als sein selbstverständliches, rechtmässiges Eigentum an; das Schlimme zieht unsere Aufmerksamkeit gleich auf sich, während man tausend Freuden schlucken kann ohne zu fragen, woher sie kommen. Das geringste Uebel weckt die Neugierde, man will gleich die Ursache wissen und etwa den Feind, von dem es kommt, besänftigen. Damit beginnt das Suchen nach dem Unsichtbaren, das die bekannten Chimären erzeugt, das Streit und Lügen hervorruft und das zusammen mit dem Prinzip der Furcht einen Erklärungsgrund bietet für Idolatrie und alle religiösen Greuel. II, 324 sagt er, dass wir in die Welt kommen mit einem religiösen Instinkt und der Furcht vor den unbekannten Ursachen, womit eine ebenso allgemeine Unkenntnis der Natur dieser Ursachen verbunden ist. Jedes Individuum, sowohl der Wilde als der in der civilisierten Gesellschaft Geborene, hat die innerliche Ueberzeugung, dass eine solche unsichtbare Ursache existiert. Darin sind alle Menschen gleich bei allen sonstigen Unterschieden der Religionsmeinungen. Die Furcht vor der unsichtbaren Ursache ist so real in unserer Natur wie die Todesfurcht. Freilich kann man beide überwinden, wie man auch die sinnlichen Begierden überwinden kann. Auch mag sie lange Zeit latent sein und sich nicht bemerklich machen, ganz wie die Todesfurcht. Aber „wenn mir jemand sagt, nur seine Erziehung sei schuld daran, dass er manchmal Furcht vor dem Unsichtbaren empfinde, so glaube ich ihm gerade so, wie ich die Versicherung einer jungen, gesunden und kräftigen Ehefrau glaube, die mir sagt, dass alle Liebe, die sie je für ihren Mann gefühlt habe, ihr Pflichtgefühl zur Quelle habe“ (O. 21; 188; 25).

Zwar ist die Furcht das erste religiöse Prinzip; sie erzeugt im wilden Menschen den ersten Begriff des göttlichen Wesens, wie sich u. a. an der allgemein zu konstatierenden Tendenz beobachten lässt, dass die unsichtbare Ursache eher feindlich und übelwollend, als freundlich und gütig vorgestellt wird (O. 113). Trotzdem will Mandeville nicht läugnen, dass nun mit der Entwicklung des Geistes auch die Erkenntnis als weiterer Faktor hinzukommt. Nur das weist er immer noch ab, dass dann die Dankbarkeit wenigstens in der Religiosität der Culturvölker eine Rolle spiele. Hierin ist gar kein Unterschied

zwischen der wilden und der uncivilisierten Natur. Im Gegenteil, gerade bei den civilisierten Völkern spielen die Religionsgreuel eine besondere Rolle. Auch die religiösen Dankfeste haben ihren Ursprung in der Furcht. Man darf sich durch das Aeussere ja doch nicht täuschen lassen. Ist doch auch die Furcht vor Tyrannen im stande, Liebe und Achtung nachzuahmen, und sind doch auch die heidnischen Reden an Gott und über Gott ein Beispiel, wie sich niedere Erregungen in ein schönes Gewand kleiden können. Ueberall in der Religion wird auf Furcht und Ehrfurcht vor Gesetzen und Gesetzgebern der grösste Nachdruck gelegt (II, 242—247).

Ohne Vermittlung stellt Mandeville neben dieses Grundmotiv als eine andere wirkende Ursache bei der Bildung der Religion den Kinderglauben, der sich seine ganze Umgebung als beseelt vorstellt. So schlägt das Kind den Tisch und so bildet sich der Mythus von Dryaden u. s. f. (II, 235).

Diese psychologische Genealogie der Religion ist zugleich als Werturteil gemeint. So redet er O. 20 von den religiösen Ueberzeugungen, welche das natürliche Resultat der Leidenschaften und Schwachheiten sind, mit denen wir in die Welt kommen.

Ein Werturteil in dieser Richtung hat Mandeville auch, zwar nicht offen ausgesprochen, aber sicher nahe legen wollen mit der in den Free Thoughts (2 f.; 67) aufgenommenen Anschauung von dem unwillkürlichen Charakter des religiösen Glaubens: Viele meinen der Glaube hänge von uns ab, aber es steht nicht in unserer Wahl zu glauben. Dieser Gedanke hat — bei Mandeville wenigstens — auch den Sinn, dass damit die religiöse Ueberzeugung dem Gebiet des Ethischen mit seiner Verantwortlichkeit und Verpflichtung entzogen werden und in das Gebiet des Instinktiven und rein Natürlichen hinübergewiesen werden soll. Das zeigt sich besonders an der Art, wie er einmal mit Hilfe dieses Gedankens die Anerkennung eines Vorzugs der christlichen Religion zu einem versteckten Angriff auf das Christentum umwendet. Dass die christliche Religion den andern Religionen und der moralistischen Philosophie in ihrer praktischen Wirksamkeit zweifellos überlegen ist, hat darin seinen Grund, dass die Moralisten auf die Vernünftigkeit ihrer Ueberzeugungen Nachdruck legen und an den Verstand appellieren, während das Evangelium auf Offenbarung sich gründet und Glauben verlangt. Die menschliche Natur lässt sich nun einmal mehr von der Seite der Leidenschaften als der Gründe bewegen (O. 30 f.).

Endlich ist noch zu erwähnen, dass Mandeville mit seiner psychologischen Erklärung eine andere, die der pragmatischen Genealogie, ablehnen oder wenigstens auf das gebührende Mass einschränken wollte.

O. 24 f.: So wenig die Ehe von den Politikern erfunden werden konnte, wenn uns nicht der Fortpflanzungstrieb eingepflanzt wäre, so wenig konnte die Religion erfunden werden. Der Gedanke, sie als Hilfsmittel für weltliche Zwecke zu benützen, wäre unmöglich gewesen ohne die gegebene Voraussetzung jener Furcht vor dem Unsichtbaren als einer allgemeinen Erscheinung. Derselbe Gedanke findet sich in etwas drastischerer Formulierung schon in der F.B. II, 237: „Wenn es nicht Narren gäbe, die Schwachheiten hätten, so könnten Schurken keinen Gebrauch davon machen."

Eine Sonderstellung nimmt Mandeville ein — und er ist sich dessen bewusst — in der Beurteilung des praktischen Werts der Religion vom staatsmännischen und sozialpolitischen Standpunkt aus. Die allgemein verbreitete, von den Geistlichen aller Sekten tausendmal ausgesprochene Meinung ist die, dass die Religion das Band ist, das die Menschen am festesten und am zwingendsten verbindet, dass wenigstens die Massen ohne die religiöse Furcht vor den Strafen des Jenseits in die wildeste Zuchtlosigkeit verfallen müssten, dass die sittlichen Grundbegriffe ihre Quelle in der Religion haben, und dass darum, sachlich und geschichtlich betrachtet, Religion die Grundlage der Gesellschaft ist (O. 16; 17 f. F. I, 34 f.).

Dieser Ansicht stellt Mandeville zunächst die geschichtliche Beobachtung entgegen, dass mindestens die altheidnischen Religionen mit ihrem Aberglauben und ihrer Unsittlichkeit diesen sittigenden Einfluss nicht haben ausüben können. Es gibt Beispiele einer geistig und moralisch hochentwickelten Civilisation — er nennt die egyptische und die römische —, die sich gebildet haben muss vollständig unabhängig von der Religion dieser Völker, mit deren absurden und sittlich anstössigen Begriffen sie im auffallendsten Contrast steht. Von den Offenbarungsvölkern, schickt er bei dieser Stelle vorsichtig voraus, wolle er nicht reden (F. I, 35 f.). Diese geschichtliche Thatsache entspricht aber nur den sachlichen Verhältnissen, wie er sie in seinen Betrachtungen über den Contrast von religiöser Theorie und Praxis ausgeführt hat. Man nimmt die Religion ja allerdings in Anspruch, um die Verbindlichkeit der Contrakte zu sichern, aber man hütet sich doch, der göttlichen Macht allein zu vertrauen und stützt sie selber stets wieder mit den Zwangsmitteln weltlicher Macht; ohne sie wäre Religion ein schwacher Damm bei wilden, wie bei civilisierten Völkern (F. II, 313). Auch verhehlt er nicht, auf den, der gemeinen Anschauung zu Grund

liegenden moralischen Pessimismus hinzuweisen, der schlimmer sei, als alles derartige in der Bienenfabel (O. 18).

Die Notwendigkeit eines religiösen establishments für den Staat will übrigens auch er nicht in Abrede ziehen. Nur gibt er dafür einen andern Grund an. Es ist nemlich für den Gesetzgeber, der die menschliche Natur studieren und auf sie eingehen muss, eine Notwendigkeit, der eingeborenen religiösen Furcht und dem Glauben an das Unsichtbare irgendwie den öffentlichen Tribut seiner Verehrung darzubringen, wenn er nicht für seine Person um allen Credit kommen und eine religiöse Anarchie einreissen lassen will, bei der ein jeder sich seinen eigenen Aberglauben bilden würde (O. 21 ff.). Wie oft lässt sich beobachten, dass auch die Feinsten unter den ungläubigen Politikern um ihrer selbst willen ihre Ergebenheit gegen die Religion zur Schau tragen müssen, auch wo sie tausendmal lieber sich dispensiert hätten! (O. 28.) Ein weiter Spielraum ist dem Politiker dann gegeben in der Gestaltung der Religion, sobald er einmal durch seine Huldigung vor dem religiösen Instinkt seine Autorität festgestellt hat. Er kann die Vorstellung der ersten Ursache bestimmen; er kann sie als Ochsen oder als Hund, als Zwiebel oder als Oblate hinstellen, kann sie gut oder schlecht heissen, kann sie als neidisch, grausam, opferdurstig bezeichnen, kann sie in zwei Ursachen zerteilen, kann sagen, es gebe drei solche, oder doch scheinbar drei, die in Wahrheit nur eines seien, oder es gebe 50 000. Die Vorstellungen über die Natur und den Willen des höchsten Wesens mögen für das Individuum sehr wesentlich sein, die Gesellschaft hat weiter kein Interesse daran (O. 28; 222).

Gemessen am Massstab ihres politischen Werts sind alle Religionen gleich; doch, so fügt er hinzu, die schlechteste ist besser als gar keine. Und damit ist eine Betrachtung eingeleitet, in der er nun doch wieder, zum Teil im Widerspruch mit dem oben Angeführten, einen positiven Nutzen der Religion für den Staat gelten lässt. Es ist das die Garantie, welche Verträge, Versprechen u. s. w. durch den Appell an die unsichtbare Macht erhalten, der immerhin ein besserer ‚test' ist als das nackte Wort. Keine menschliche Gesellschaft kann bestehen ohne diese Garantie; selbst die Strassenräuber- und Einbrecherbanden und die scheusslichsten Verschwörer brauchen den Eid. Ohne den Glauben an eine andere Welt kann sich der Mensch zu Treue und Glauben nicht verbunden fühlen. Die Angst vor der Strafe der unsichtbaren Ursache im Fall des Meineids, das ist das einzige grosse Desideratum der Politik (O. 24; 33; 153; F. II, 376). Und so ist er bei aller Betonung der Unabhängigkeit der Moral von der Glaubensüberzeugung, — denn es gibt Gute und Schlechte in allen Sekten, — doch der

Meinung, dass ceteris paribus der Atheist der Schlimmste ist vom Standpunkt der Gesellschaft aus: Wen keinerlei Angst mehr bindet, dem ist nicht zu trauen (O. 154).

Auch hier wieder findet das Widersprechende wohl seine beste Erklärung mit der Annahme einer Frontveränderung. Wo er seinem antitheologischen Temperament Spielraum lässt, trägt er die Gedanken jener ersten Reihe vor, die Einschränkungen der zweiten Reihe hängen damit zusammen, dass er sich auch hie und da in der Rolle eines Schwimmers gegen den Strom der Aufklärung gefällt. Das letztere wird am deutlichsten durch eine Stelle im Origin: Da lässt er den Horatio das schon von Shaftesbury her geläufige Deistenargument vortragen: Lieber gar keine Religion als den Teufel verehren! Es ist eine geringere Beleidigung Gottes, nicht an seine Existenz zu glauben, als ihn sich vorzustellen als das denkbar grausamste und bösartigste Wesen. Cleomenes findet es darauf recht merkwürdig, dass dieses delikate Argument meistens von Ungläubigen vorgebracht wird, und meint dann, dass auch der Glaube an Vitzliputzli dann und wann wohl eine abschreckende Wirkung werde ausgeübt haben, ganz wie in der Christenheit die Höllenfurcht sich wirksam erweise, wirksamer als die Himmelshoffnung (O.).

Mandeville's Theologie.

Mandeville's Theologie ist in engen Schranken beschlossen. Wir können, sagt er, die Notwendigkeit einer ersten Ursache, eines höchsten Wesens demonstrieren durch das Licht der Natur. Er scheint an eine Grundlage der Religion oder doch der Theologie in der vernünftigen Betrachtung wirklich zu glauben. Dass ein Gott ist, Schöpfer Himmels und der Erde, ein allweises und allgütiges Wesen, wäre auch ohne Offenbarung eine sehr vernünftige Meinung gewesen. Doch ist ihm diese Erkenntnis mehr eine Frucht der gebildeten und der erzogenen Vernunft, als des common sense. Metaphysik und Raisonnement musste schon einen bedeutenden Grad der Vervollkommnung erreicht haben, ehe diese Wahrheit durch das Licht der Natur ergründet werden konnte (F. II, 334; O. 26; Th. 63).

Der reale Grund dieser seiner positiven theologischen Position sind die zu einer teleologischen Betrachtung auffordernden Thatsachen in der Natur. Solche Beobachtungen, besonders in der neuen Welt, die uns die Mikroskope eröffnet haben, erfüllen mit Staunen. Es ist ein edles Thema, diese Betrachtung der unendlichen Weisheit.

Nie hat Mandeville sein theologisches Glaubensbekenntnis abgelegt, ohne zugleich eindringlich auf die Grenzen hinzuweisen, die der in

jenen wenigen Sätzen schon erschöpften Theologie gesteckt sind. So gross die Sicherheit des Vernunftbeweises für das Dasein Gottes ist, so sehr sind wir im Dunkeln über das unserem Verstand undurchdringliche Wesen Gottes. So teilt auch er die rationalistische Tendenz der Zeit auf Reinigung der religiösen Vorstellungen von anthropomorphistischen Beimischungen und er überbietet sie, da er zugleich das Motiv hat, das Ueberweltliche agnostisch in der Entfernung zu halten. So sollen wir z. B. Gott nicht Tugend zuschreiben; denn wir müssen so würdig als möglich von diesem Gegenstand denken, der unsere Fassungskraft so weit übersteigt, und uns unter göttlicher Güte etwas vorstellen, das nicht bloss weit hinaus ist über jede menschliche Vollkommenheit, sondern über alles, was der Sterbliche, der einfältige Wurm von Mensch fassen kann (O. Pref. X und 23). Gerade weil die unsichtbare Ursache unbekannt ist, weiss man das von ihr, dass man sich keine irgend verständliche Vorstellung von ihr machen kann. Alle Versuche der Darstellung der Gottheit sind daher ohne jeden Gradunterschied gleich absurd. Angesichts der zahllosen Absurditäten, deren die Menschheit in diesem Punkt sich schuldig gemacht hat, will sogar Horatio, der Shaftesburyaner, die Ansicht von der Vorzüglichkeit der menschlichen Natur fallen lassen. Der Protestantismus und der Muhammedanismus sind die einzigen Nationalreligionen, die frei sind von idolatrischen Vorstellungen (O. 23). So ist das A und zugleich das O der Mandevilleschen Theologie: eine aus den geheimnisvollen Werken der Natur klar erkennbare Macht (glaringly conspicuous), die aber über alle menschliche Fassungskraft hinausliegt (F. II, 176 f. und O.).

Wenn Mandeville über seinen eigenen theologischen Standpunkt noch Andeutungen gegeben hat, die freilich dürftig genug sind, so hat er dagegen über seine persönliche Stellung zur Religion, soweit diese überhaupt von der Theologie getrennt werden kann als Stimmung und praktisches Verhalten, sich in tiefstes Schweigen gehüllt. Bezeichnend ist aber, dass er seine negative Kritik hier an zwei Punkten ausgeübt hat, in denen die naive, unreflektierte Religiosität am empfindlichsten verletzbar ist.

Die christliche Anschauung vom Bittgebet ist der eine der Punkte, in denen Mandeville's kalte Reflexion die Absurdität der Forderungen des frommen Gemüts nachzuweisen sucht: Wenn gut Wetter und andere gute Dinge mit Gebet zu haben wären, welcher Schiffsbesitzer würde nicht den ganzen Tag den Himmel plagen, ohne die geringste Rücksicht auf den Schaden, den andere davon hätten! Aber

es ist gut, dass Gebete und Wünsche meist zu nichts gut sind; das ist das einzige Mittel, das die Gesellschaft vor der grössten Confusion bewahrt. Ist es doch auch unmöglich, sie alle zu erfüllen. Er schildert die Verwirrung, in welche der Gedanke des erhörbaren Bittgebets führt, an dem Beispiel des Interessen-Conflikts von Flotten, die in verschiedener Richtung abfahren wollen, oder an dem eines zärtlichen Sohnes, der in Holland auf Ostwind wartet, um in die Arme seines sterbenden Vaters in England zu eilen, und eines englischen Gesandten, der von Harwich sich unverzüglich nach Regensburg begeben muss, um das protestantische Interesse in Deutschland wahrzunehmen. Wenn diese Leute nicht Atheisten oder ganz Verworfene sind, so müssen sie sich wohl ihre guten Gedanken vor Bettgehen bilden. Sie können alle, so schliesst er, gehört, sie können aber nicht alle bedient werden (F. I, 427).

Dass im öffentlichen Gottesdienst auch die elendeste Bauerngemeinde Gott um seinen besonderen Segen angeht, also dem König und seiner Familie, dem Haus der Lords und der Gemeinen noch vorgehen will, findet er impertinent; übrigens auch komisch, wenn man bedenkt, dass ja zu gleicher Zeit jede Gemeinde mit dieser Petition kommt; eigentlich ist das Ganze doch, so meint er schliesslich, ein gar nicht übler frommer Kunstgriff von dem Verfasser des Prayerbook (O.).

Die schärfste Kritik hat er gegen eine anthropocentrische und optimistische Teleologie gerichtet (F. II, 281—310): Es ist reiner Stolz, zu meinen, das Universum sei für uns da; damit hat man auch einen elenden Begriff vom göttlichen Wesen. Der Mensch soll Herr der Schöpfung und ihrer Geschöpfe sein? Was ist er denn? Ein kleines Atom eines grossen Tieres! In Wahrheit haben ihn die Götter dazu bestimmt, dass er, millionenweise gesammelt, den Körper des grossen Leviathan bilde. Denn wenn man die Zwecke der Natur nach dem beurteilen muss, was sie hervorbringt, wie kommts, dass ihm die Tiere, der Tiger, der Wal, der Adler, nicht gehorchen, dass nicht vor dem Menschen, sondern vor dem Löwen jedes Geschöpf zittert? Die Sonne hat viel mehr zu thun als uns zu leuchten, wir selbst haben vielleicht Zwecke, die wir nicht kennen, alles ist Anmassung, was über den Satz hinausgeht, dass im Haushalt der Natur auch für uns gesorgt ist. Eine objektive Betrachtung der Welt stellt keine besonderen Postulate für den Menschen und sein Wohl auf, denn sie sieht, dass in der Natur Zerstörung gleich berechtigt und gleich notwendig ist wie Erhaltung. Die Natur kann keine Rücksichten nehmen. Die Zerstörung muss Raum schaffen und viele Wege muss es geben, um

aus der Welt hinauszubefördern. Wäre das nicht der Fall, so wäre es eine Störung des Weltplans und zwar eine ebensogrosse, wie wenn die Quellen der Zeugung verstopft würden. So ist denn das System der Organismen so eingerichtet, dass eins vom anderen sich nährt. Wo wir eine Gattung in fabelhafter Masse auftreten sehen, bemerken wir auch gleich umfassende Mittel zu ihrer Zerstörung, deren Werk sich vollzieht, sicher und rücksichtslos. Die feinsten Maschinen der Mückenorganismen werden in Masse zerstört von den Spinnen und kleinen Vögeln. Man möchte eine Ausnahme von diesem Gesetz für unsere Gattung statuieren und beruft sich auf die Religion. Aber mit dem Gattungshochmut, der sich in diesem Anspruch ausdrückt, hat die Religion nichts zu thun.

Mit diesem Gesichtspunkt des indifferenten Wirkens Gottes, beziehungsweise der Providenz oder der Natur, hat er seine Stellung im Problem der Theodizee genommen. Zwar hat er ein Eingehen auf dieses Problem, genauer auf die Frage, wie diese Einrichtung der Welt mit der göttlichen Güte zu vereinigen sei, zunächst vollständig abgelehnt. Das seien die Fragen über den Ursprung des Uebels und die Prädestination, die für uns Mysterien seien, auf immer unerforschlich, da das höchste Wesen transscendent gross sei. In den Free Thoughts (99—102) hat er sich wenigstens auf Urteile über einzelne Phasen in der Geschichte des Problems eingelassen. Die Einwürfe von Heiden gegen die Providenz — so den von Epikur: Gott kann entweder nicht das Uebel heben oder er will es nicht, — findet er von schrecklichem Gewicht. Laktanz' Verteidigung, dass das Uebel zur Prüfung dient, ist von erbärmlicher Schwäche und ganz gegen die Erfahrung. Dieser Gedanke oder der verwandte stoische von der Nützlichkeit des Uebels hätte zur Consequenz, dass wir Gott um Erhaltung des Lasters bitten müssten. Und damit lehnt er es ab, auf das doch unlösbare Problem weiter einzugehen.

In der That aber hat er sich, wie nur natürlich ist, doch seine eigenen Gedanken darüber gemacht und hat sie seinen Lesern auch nicht ganz vorenthalten. Denn es ist schon nicht mehr eine reine Ablehnung des Problems, sondern eine Erklärung über die Methode, nach der es in Angriff genommen werden muss, wenn er sagt, er raisonniere nur a posteriori, er frage nicht nach dem, was hätte möglich sein können, sondern nach dem Befund der Welt, wie er wahrscheinlich sei. Sodann hat er seinen Gedanken der Indifferenz Gottes verteidigt gegen Einwände. So sucht er den Vorwurf der Grausamkeit gegen die Providenz, so wie er sie fasst, der sich auf einzelne eklatante Fälle, wie etwa grausame Todesarten, Existenz der wilden Tiere u. a. beruft,

dadurch abzulenken, dass er zeigt, wie konsequenterweise dieser Vorwurf viel allgemeiner gefasst sein und das ganze natürliche Uebel als ein Aergerniss empfinden müsste. Grausam wäre dann Krankheit und Tod und alles Uebel. Das aber heisst vom menschlichen Standpunkt aus sprechen, von unserer Abneigung gegen den Tod. Wenn aber einmal Sterben sein soll, dann kann man nicht verlangen, dass die oder jene Todesursache in Wegfall komme, wenn vielleicht die andern für sich allein zum grossen Zweck eben nicht genügt hätten. Verstopft man eine der Abflussquellen der Zerstörung, so stört man den Weltplan gerade so, wie wenn man die Zuflussquelle der Zeugung verstopfen wollte.

Eine Verteidigung ist es auch, wenn er andere Hypothesen, die den Thatbestand erklären sollen, zurückweist. Man sucht sich namentlich einzelne, besonders fühlbare Uebel, wie etwa gerade das Dasein von Raubtieren, die das menschliche Geschlecht dezimieren, mit Hilfe des Gedankens einer besonderen Strafintention Gottes zurechtzulegen. Aber wieder müsste dieser Gedanke jedenfalls auf alles Uebel, z. B. auch auf die Krankheiten, die stiller, aber noch verheerender wirken, ausgedehnt werden. Man darf aber überhaupt nicht denken, dass Gott auch andere Wege hätte gehen können, das ist Gottes unwürdig. Das Corrigieren von Fehlern ist nicht Sache der göttlichen Weisheit. Gott ist unveränderlich und seine Werke sind von Anfang an gut. — Auch Beruhigendes bringt er herbei, wie die Erwägung, dass bei einer gewissen Intensität des Schmerzes die Empfindung schwindet oder die Vermutung, dass jedes Gift wohl sein Gegengift habe. Und so meint er, die Weisheit Gottes im Zerstören gezeigt zu haben (II, 280 f.).

Dieselbe Tendenz gegen den Hochmut anthropocentrischer Ansprüche spricht sich aus in einer gelegentlichen Bemerkung über den Unsterblichkeitsglauben, die auch noch andere antitheologische Spitzen enthält: die Vorliebe für Lehren, die uns mit hohen Vorstellungen von uns selbst erfüllen, hat eine merkwürdige Gewalt über uns. Die Idee der Unsterblichkeit der Seele, die schon vor der Predigt des Evangeliums allgemein angenommen war, hätte nicht so durchgehends Glauben gefunden, wenn sie den Menschen nicht angenehm geschmeichelt hätte. Eine Wahrheit, welche die elendesten und verworfensten Glieder des Menschengeschlechts so hoch stellte, musste ihnen notwendig Vergnügen bereiten und sie für sich einnehmen (F. I, Rem. T.).

Dogmatisches. Kritik.

In der Stellung zu einzelnen Dogmen und rezipierten Lehren trägt er meistens kritische Gedanken von übrigens

geringer Originalität vor, wobei er sich vorsichtig historisch zu decken sucht, indem er sich nur zum Referenten geschichtlicher Controversen macht. Hin und wieder trägt er auch eine affektierte Positivität zur Schau, die er wohl für vornehmer oder für witziger hält als die Negationen der freethinkers oder die ein doch durchsichtiger Mantel sein soll für eine noch radikalere Negation.

Das Trinitätsdogma empört die menschliche Vernunft, wie Nicole selbst gesteht. Denn mit der notwendigen Einheit der ersten Ursache steht im Widerspruch die Gottheit Jesu und des h. Geistes, die man doch nur gewaltsam aus dem N. T. entfernen könnte. So muss man eben das Mysterium einfach hinnehmen, am besten mit den Schriftworten selbst und im übrigen Freiheit in der Auslegung lassen (Th. 66 f. 75). Auch das Dogma von der realen Gegenwart des Leibs Christi im Abendmahl ist ein Beispiel davon, wie leicht Widersprüche unter dem Vorwand des Mysteriums geglaubt werden (Th. 80).

Das Prädestinationsdogma hat gegen sich den unwiderleglichen Einwand, dass es Gott zum Urheber der Sünde macht, seine Verteidiger gleichen dem Mann, der im Schlamm steckt und sich immer nur tiefer in ihn hineinarbeitet. Die schlimmste Härte darin ist die Strafe für das Sündigen, eben sie hat die Reaktion im entgegengesetzten System des freien Willens hervorgerufen. Dieses seinerseits schiebt die Schwierigkeit nur zurück, indem der Schöpfer von allem, der Schöpfer auch der freien Ursachen, indirekt also doch das Böse geschaffen hat; auch hat es keine Antwort auf die Frage, warum der Mensch, ein vernünftiges Geschöpf Gottes sich für das Böse entschieden hat. Die Erklärung des Falls durch die Annahme der Entziehung der schützenden Gnade Gottes lässt Gott so tadelnswert erscheinen wie eine Mutter, die ihren Töchtern die Erlaubnis auf den Ball zu gehen nicht entzieht, obwohl sie voraussieht, dass sie dort ihre Ehre verlieren werden, und der Einwand, dass Gott das Zufällige nicht voraussieht, hilft nicht, weil er dann in der Not doch hätte zu Hilfe kommen sollen, und weil unläugbar ist, dass er Adam hätte retten können. Der sozinianische Ausweg, dass die Ursache des Bösen in der ewigen Materie zu suchen sei, führt aus der Schwierigkeit nicht heraus, denn Gott ist ja, wie die Natur klar ausweist und wie man auch zugibt, der Ordner der Materie. Auch der Rückzug auf die natürliche Religion hilft hier nicht. Die Schwierigkeit bleibt dieselbe in der natürlichen wie in der geoffenbarten Religion. Wie fatal, dass der Manichäismus, dass die heidnische Zweiprinzipienlehre die Schwierigkeiten besser löst! Plutarch, ein nach Geist und Wissen hervorragender Mann, und viele der grössten Männer vor und nach der Verkündigung des Evange-

liums waren dieser Meinung, dass zur Erklärung der Welt zwei Prinzipien nötig seien (O. 27). Er bricht die Erörterung ab mit einem Lob auf Paulus, den feinen Theologen, der sich selbst so starke Einwände gemacht, wie sie der scharfsinnigste Molinist und der subtilste Sozinianer kaum so gut hätten finden können, und der sich dann auf die Macht Gottes berufe und in einer Anbetung des Unaussprechlichen ende. Dieses Mysterium solle nicht Streitobjekt sein, sondern uns ein Motiv der Resignation werden (Th. 92—115).

In der Frage der religiösen Erkenntnisquellen will er einen vermittelnden Standpunkt einnehmen und wendet sich sowohl gegen die Philosophen die zu radikal sind, als gegen die Frömmler, welche Widersprüche glauben. So stellt er in seinen Ausführungen, wo er das Verhältnis von Vernunft und Glauben bespricht, neben Sätze eines ausgesprochenen theologischen Rationalismus solche, die ein stärkeres religiöses Misstrauen gegen die Vernunft ausdrücken. Er citiert Taylor: der Glaube (die confidence) sollte stets der Evidenz proportional sein und weist der rationalen Erkenntnis in gewissem Sinn eine übergeordnete Stellung zu: Ein Urteil der Erkenntnis durch Wissen hat mehr Sicherheit, als ein Glaubensurteil, das stets auf Autorität gegründet ist und das sehr verschiedene Grade der Gewissheit haben kann; eine der allerärgerlichsten Reflexionen ist die, dass Vernunft und Sinne irren können, denn mit der Unsicherheit dieser Erkenntnisquellen wird alles unsicher, die Offenbarung nicht ausgenommen (Th. 64 f. 77).

Aber daneben sagt er, dass die Vernunft, die vielleicht ein schlechter Führer in die Ewigkeit sei, in der Theologie jedenfalls nicht regieren dürfe und dass, wer geometrische Beweise verlange, kein Christ sein könne. Wir dürfen unserem eigenen Licht nicht allzuviel trauen. Ja mit einer Art Entrüstung apostrophiert er die Freidenker: Was sollen wir sagen von Christen, die keine Mysterien annehmen wollen; als die, welche auf dem Niveau der menschlichen Vernunft sind. Diese Götzendiener des Verstandes sollten doch an Bescheidenheit denken. Nie werde ich über Mysterien lachen, weil ich sie nicht verstehe (O. 89). Kann doch kein System, auch das der Sozinianer nicht, aller Schwierigkeiten Herr werden (Th. 84 f.; 114).

Zu einer Abgrenzung der Competenz der beiden Faktoren finden sich bei ihm nur unsichere Andeutungen. In materialer Hinsicht leistet die Vernunft, dass sie das Dasein einer ersten Ursache demonstriert und dass sie von dem göttlichen Charakter der h. Schrift überzeugt. Sie verbietet es — und sie ist hier im Recht — einen formellen Widerspruch, wie etwa den: 2 mal 2 ist 7, zu glauben; und sie macht miss-

trauisch gegen das Unglaubliche. „Dass z. B. ein Mensch durch einen Balken sieht, glaube ich nicht auf menschliches Zeugnis; aber ich kann dazu genötigt werden durch die göttliche Offenbarung trotz den Gegenbeweisen der Philosophen und Mathematiker, auf Grund der Erwägung der Macht Gottes und des vielen Unbegreiflichen, das auch sonst anzuerkennen ist". So möchte Mandeville wohl im Allgemeinen Glauben und Vernunft vereinigen und lobt den Eifer, der die Mysterien mit der Vernunft versöhnen will, aber bei der Enge unseres Verstandes muss man Uebernatürliches zugeben, und wo er strauchelt sagt er sich: unsere Erkenntnis ist beschränkt (Th. 85 f.).

Am positivsten hat er sich in der Frage des Wunders geben wollen. Es ist der Gegner seines Standpunkts, Horatio der Freidenker, den er sagen lässt, dass alle gescheiten Leute einig seien in der Läugnung des Wunders und dass eine Erklärung der Religion durch Wunder eine Erklärung von Dunklem durch Dunkleres sei. Dem stellt er entgegen, dass wer Christ sein wolle, also einer Religion angehöre, die ganz auf Wunder gebaut sei, Wunder glauben müsse, dass das Wunder seiner Definition nach, als Eingriff einer göttlichen Macht, notwendig etwas Irrationales sei, also nicht mit diesem Vorwurf bekämpft werden könne, endlich dass man auf den Glauben an Wunder mit Notwendigkeit geführt werde. „Ich glaube daran, weil ich muss! Wie wäre sonst das Dasein des ersten Menschen zu erklären? Die entgegengesetzte Weltanschauung, der Atomismus Epikurs, soll unwiderleglich sein — noch manches ist ja unwiderleglich z. B. dass die Sonne in den Mond verliebt ist — desswegen ist der Atomismus doch monströs und schlimmer als der Glaube an Märchen" (F. II, 231; 371).

In der Schilderung des Cleomenes (F. II, Pref. XIX) heisst es von ihm, dass er an die Bibel als an das Wort Gottes rückhaltlos glaube und vollständig von den geschichtlichen Wahrheiten wie von den Glaubensgeheimnissen darin überzeugt sei. Im Verlauf des Dialogs provoziert er den Horatio zu der unwilligen Bemerkung: „Sie wollen Wunder einschmuggeln, Sie glauben alle diese Geschichten, die im Wortverstande genommen, die Geistlichen selbst lächerlich finden. Sie sprechen mit so grosser Freiheit gegen heidnischen Aberglauben; in jüdischer und christlicher Religion, wo es doch ebenso grosse Ungeheuerlichkeiten gibt, sind Sie so gläubig wie die Massen" (II, 367; 370 f.).

Kritische Gedanken, die gegen die Bibel und die biblische Ueberlieferung gerichtet sind, treten seltener auf, fehlen aber nicht ganz.

Eine Schwierigkeit, über die Horatio strauchelte und deren Lösung seinen Verstand übersteigt, ist ihm die Frage, die sich bei der Voraussetzung der Abstammung des Menschengeschlechts von Adam und Noah nahe legt, woher die Wilden gekommen seien. Die Wilden leben im Stand der Natur; eine Degeneration zum Stand der Natur, wie man sie annehmen müsste, wenn man die Lehre vom Urstand beibehält, ist aber eine Vorstellung, die wie Ironie aussieht (a sarcasm). Die apologetischen Entgegnungen, dass es ja manche Beispiele vom Untergang einer Cultur gebe, oder dass Moses nicht Menschheitsgeschichte, sondern jüdische Geschichte schreibe, führt er wohl nur an, weil er des schwachen Eindrucks, den sie doch bloss machen können, sicher ist (F. II, 220 f.).

In der biblischen Vorstellung des Paradieses kann man sich manches nur schwer zurechtlegen. Im Verkehr Gottes mit dem Menschen kommt einiges der Gottheit unwürdige vor. Sodann, wie soll man sich das Vorhandensein so mancher scheusslichen Tiere erklären, die so wunderbar organisiert sind zu Zerstörungszwecken? Ein Löwe z. B. war doch eine impertinent überflüssige Figur im Paradies. Der Löwe auf solchem Hintergrund ist etwa wie die Vorstellung von Alexander dem Grossen als Kindsmagd. Man kann sich nur hinaushelfen, wenn man sagt, dass solche Tiere damals eben anders organisiert waren; oder noch besser mit dem Gedanken, dass das Paradies so übernatürlich und so irrational war, wie die Schöpfung aus Nichts. — Aehnlich Horatio: „Wer die Arche Noäh schluckt, sollte nicht über Deukalion lachen.“ (F. II, 268—271; 367; 379 f.)

Daneben kommt es aber auch vor, dass er die Schrift in der Weise eines rationalistischen Apologeten gegen freidenkerische Missachtung in Schutz nimmt. Die mosaischen Wahrheiten von der Einheit Gottes, von der Schöpfung, halten die Welt aus. Moses hat mit seinem so durchaus rationalen, der gesunden Vernunft entsprechenden Bericht Wahrheiten der späteren Naturerkenntnis, die damals noch gänzlich unbekannt waren, vorausgenommen. Denn es dauert lange, bis das Licht der Natur den sterblichen Gedanken zur Betrachtung des höchsten Wesens, das Ursache des Alls ist, zu erheben vermag. Durch diese Entdeckung hat Moses seine Inspiration beglaubigt, oder wenn er nicht inspiriert war, so hat er doch mit ihr seine Zeit in ganz ausserordentlicher Weise überragt (F. II, 248—250; 378).

Aufklärungstheologie.

Am wenigsten originell ist Mandeville, wo er, wie in den Free Thoughts, die programmatischen Forderungen der theologischen Auf-

klärung sich angeeignet und unterstützt hat. In dieser Schrift macht sich auch er zum Wortführer der Tendenzen auf konfessionelle Versöhnung, auf Entlassung der Religionsmeinungen aus dem staatlichen Zwang und auf Vereinfachung des religiösen und theologischen Gedankenbestands.

Der erste jener Zwecke wird erreicht durch das ebenfalls gemein rationalistische Mittel einer relativierenden Betrachtungsweise, welche die Unterschiede als geringfügig und die Mängel als so gleichmässig verteilt ansehen lehrt, dass kein Raum mehr da ist für einen Standpunkt mit unbedingtem Recht. So liest er einer jeden der englischen Confessionen eine Lektion über das relative Recht der anderen; zeigt z. B. den Nonkonformisten, wie Ceremonien ein frommes Motiv haben können, wie manche sinnvolle äussere Zeichen wegen des Missbrauchs, den man mit ihnen trieb, von den Reformatoren in gar zu vorschnellem Eifer ganz verworfen wurden; wie sie konsequenterweise nicht blos das römische Kreuzeszeichen, sondern auch die Zwiebel, als das Idol der alten Egypter, perhorrescieren müssten; wie sie inkonsequenterweise die geschmacklos einfache Tracht nur von ihren Priestern verlangen, nicht auch bei sich selbst nötig finden (Th. 43—49). Die Staatskirche ihrerseits sollte den Dissenters zugeben, dass sie unter ihren Ceremonien Entbehrliches und heidnische Reste hat, dass Wertlegen auf Ceremonien Aberglaube ist und dass die Erregtheit gegen die Dissenters ein ungenügend begründetes Erziehungsvorurteil ist (Th. 53—56). Die Quaker endlich, die allerdings der apostolischen Einfachheit nahe kommen, sollen sich sagen, dass sie doch oft Affektation mit Frömmigkeit verwechseln. Auch sie sind inkonsequent, indem zwar ihr Gottesdienst einfach, aber ihre private Lebenshaltung reich und selbst glänzend ist, wie ja z. B. der Stoff, den die Herren an ihrem Quakeranzug erspart haben, regelmässig an den Toiletten ihrer Damen wiedererscheint. Den Quakertugenden versetzt er im Vorbeigehen noch einige Hiebe nach seiner Methode: Ihre Strenge im Worthalten kann auch Stolz sein und ihre Ranggleichheit ist nicht Einfachheit, denn sie halten sich ja schadlos dadurch, dass sie Höhergestellten den Respekt versagen (Th. 50—52).

So sind die Unterschiede gering, Unmoralisches und religiös Verwerfliches kommt in allen Confessionen vor. Der Cultus keiner Sekte ist ganz vernünftig. Jeder hat Grund, den Gegner anzuhören und sich selbst zu prüfen (58 ff.).

Sodann hat er der staatlichen Tolerierung der verschiedenen Religionsmeinungen das Wort geredet und die Notwendigkeit der Toleranz erweisen wollen, einmal mit religiösen Gründen. Die entgegengesetzte Politik der Verfolgung der im Glauben Abweichenden entspringt aus

dem Hass, den Jesus verboten hat. Der Christ sollte eine Unze Frieden einem Pfund Sieg vorziehen. Er empfiehlt den milden Melanchthon in seinem Verhältnis zu Calvin und sagt gar — in offenem Widerspruch mit einem Hauptgedanken seiner Fabel —, dass die christliche Betrachtung, die keine zu strenge Prüfung anstelle und die Schwächen von der besten Seite betrachte, gar nicht zu weit getrieben werden könne. Nichts entspricht, wie Tillotson sagt, mehr der Frömmigkeit und Liebe, als gegenseitige Duldung. Und wenn der Verfolgungsgeist noch begreiflich ist bei der katholischen Kirche, so ist er unbegreiflich bei der evangelischen, die sich unter die weltliche Obrigkeit gestellt hat und die, weil sie ihre Fehlbarkeit eingesteht, die Prüfung erlauben muss. Der Geist des Evangeliums, der die Liebe ist, will, dass wir an uns selbst bessern und nicht in theologischen Zank uns mischen, er will lieber sich nicht schlagen als siegen (Th. 15, 68, 82 ff., 115 f., 181, 219, 361).

Dann sind es viele natürliche Erwägungen, die für Toleranz sprechen. Ja die ganze Natur ausser dem Klerus plaidiert dafür. Nichts ist natürlicher, als dass es Dissenters gibt; wo wären zwei Menschen je der ganz gleichen Meinung? Wie leicht verfällt man in Irrtümer und sonderbare Ideen! Auch jenen Bayleschen Gedanken von der Unwillkürlichkeit der religiösen Ueberzeugung zieht er bei als Grund dafür, dass es ebenso unrecht wie unmöglich sei, eine Glaubenserkenntnis aufzwingen zu wollen. Dazu nehmen Häresieen oft ihren Ausgangspunkt von wirklichen Lücken im kirchlichen System und ziehen die besten Menschen an. Und wie entschuldbar und begreiflich ist das Festhalten an der einmal bestehenden Häresie! Der nonkonformistische Geistliche verliert sein Brot, wenn seine Kundschaft zur Staatskirche geht; auch folgen die Kinder einfach der Erziehung ihrer Eltern. So wurzeln die Sekten so fest, dass man mit ihnen fertig werden könnte nur auf dem Weg der Grausamkeit durch eine volle, erbarmungslose und skrupellose Verfolgung. Mit der jetzigen Methode der Halbverfolgung aber, mit machtlosen Bedrohungen kann man sie nicht ausrotten, sie ist lächerlich und wirkt nur schädlich. Auch zeigt die Erfahrung der Kirchengeschichte, dass es in kirchlichen Streitigkeiten keine Entscheidungsschlachten gibt. So bekämpfe man die Sekten höchstens mit der geistigen Waffe des Spotts, die Vernunft allein sei Richterin im Streit, wie Taylor in der „Freiheit des Weissagens und Urteilens“ sagt. Sind uns doch auch, wie er, Taylor nach, etwas kühn behauptet, die dunklen strittigen Schriftstellen nicht gegeben, um uns in Akten des Glaubens, sondern um uns in der Duldung zu üben. Eine Schranke hat diese Toleranz, die nicht aus

Gleichgiltigkeit entspringt, an der Hoheit des Staats, der seine Aufsicht führen muss auch über das kleinste Conventikel und der nur die Religionsgemeinschaften dulden wird, welche den Souverän als ihre höchste Obrigkeit anerkennen und die nicht einem auswärtigen Herrn gehorchen müssen; wornach also die Papisten, wie es ja auch mit der englischen Verfassung und mit Lockes Theorie übereinstimmte, und ebenso die nonjurors von der Duldung auszuschliessen sind (Th. 67 f., 181 ff., 212 ff., 226, 239 ff.).

Die relativierende Betrachtungsweise, die mit den Hilfsmitteln geschichtlicher Vergleichung jedem Standpunkt sein Recht gibt, greift aber oft hinaus über die Versöhnungstendenz, in deren Dienst sie sich zunächst gestellt hat, indem sie eben noch mehr unsicher macht, als das plus, in dem die streitenden Confessionen differieren: Die Häretiker in der evangelischen Kirche fussen auf dem Recht, das die Reformatoren gegen Rom hatten. Die Argumente, welche die Väter gegen die Häretiker wandten, sind dieselben, welche die Heiden gegen die ersten Christen brauchten; und wie heidnische Apologeten die Christen einst behandelten, so behandelt heute die Orthodoxie die Enthusiasten. Was der Heide gegen den Christen sagte, sagte später der Katholik gegen den Protestanten und sagt heute der Anglikaner gegen den Nonkonformisten (Th. 39; 236). In einer religionsphilosophischen Reflexion der F.B. (II, 247) sagt er: alle religiösen Gesetzgeber haben sich, wie Moses, auf ihren Umgang mit unsichtbaren Mächten berufen; er bricht aber diesem Gedanken sofort seine Spitzen ab, freilich in der verdächtigen Hobbes'schen Art: nur Moses ist wahr, die andern Religionsstifter waren Betrüger und sind als falsch zu erweisen. Nur die geoffenbarte Religion ist Religion, die heidnische ist Aberglauben.

Endlich findet sich in den Free Thoughts auch der altrationalistische Gedanke der einfachen Religion und der zu reduzierenden Dogmatik. Schon um Schismen zu verhindern, wäre es gut, möglichst weite Glaubensbekenntnisse aufzustellen. Jeden sollte man als Christen gelten lassen, der die Göttlichkeit der heiligen Schrift Alten und Neuen Testaments anerkennt; Einigkeit in Betreff der Auslegung ist nicht erforderlich (Th. 3; 62; 203). Ganz dem Gemeinbewusstsein der Aufklärung, das in England damals schon sich gebildet hatte, ist die Definition der Religion mit ihrer moralistischen Wendung entnommen. Th. 1: Religion ist Anerkennung einer ewigen Macht und die Anstrengung, ihre Gebote zu erfüllen; ohne das letztere Moment und zwar als inneres Prinzip des Gehorsams gibt es auch keine wahre äussere Devotion. Und O. 107: Die Lehre des Evangeliums ist: Busse, Ueberwindung der Begierden, Opfer des Herzens, in Summa

Liebe Gottes und des Nächsten. L. 62: Man heisst zwar alle Christen, die in der Christenheit geboren sind, aber wenn die Religion keinen praktischen Einfluss ausübt, so hat das Christsein genau so wenig Wert, wie das Heide sein oder Muhammedaner sein.

Damit ist verbunden die Wendung gegen die superstitionale und statutarische Verkehrung der Religion: Je weniger vom Volk die ethischen Forderungen der Religion praktisch anerkannt werden, um so mehr macht sich ein Verlangen nach äusseren Devotionsakten bei ihm geltend, die seinen Neigungen mehr angemessen sind. So besonders auf römischer Seite; auf evangelischer Seite gibt es aber Analogien dazu. Der Kirchgang z. B., auf den so viel Wert gelegt wird, kann doch alle möglichen unethischen Motive haben. Man will ein neues Kleid zeigen oder man will sich in seiner Bosheit an den Schimpfereien freuen, die man von der Kanzel zu hören bekommt (Th. 21—24).

Ueber Kirche und Klerus.

Die Stellung Mandeville's zu Kirche und Klerus verlangt eine gesonderte Behandlung.

Charakteristisch für ihn ist hier — da wenigstens, wo er eigene Gedanken und Stimmungen zum Ausdruck bringt — eine gewisse Objektivität, mit der er dem antiklerikalen Pathos der Aufklärer entgegentritt und auch den Klerus die Vorteile einer lässlichen sittlichen Beurteilung geniessen lässt, die mit seiner unidealen Idee vom Menschen gegeben ist. So will er die Angriffe der Freethinkers auf den moralischen Charakter der Geistlichkeit nicht mitmachen. Der leidenschaftliche Shaftesburyaner Horatio denkt so gering vom Klerus, dass er gar nichts Gutes von ihm erwartet; der kühle Realist Cleomenes dagegen glaubt, dass man im Klerus gerade so viel oder so wenig Gutes finde als anderswo und dass man besonders angesichts der elenden Besoldungsverhältnisse nicht so unbillig sein sollte, dem Klerus mehr zuzumuten als der Laienwelt. Man muss zufrieden sein; man darf nur eben nicht apostolische Heiligkeit und Sittenstrenge von ihm verlangen. Sind doch Geistliche aus demselben Teig und nach demselben Model gemacht, wie die Laien, und haben Triebe wie die andern Menschen auch; denn das Sakrament der Ordination ist so wenig wie die andern Sakramente im stande, einen natürlichen Hang zu korrigieren. Es wäre also thöricht und beleidigend, wollte man von den Geistlichen mehr Tugend verlangen, als von anderen Menschen. Und wo er selbst von der einreissenden Verderbnis des Klerus in der Zeit

nach den Aposteln spricht, da will er doch nichts gehässig gesagt haben: Es ist ja so die Natur des Menschen (Th. 267 ff., F. I, 166; 336 f.; II, 420).

Manchmal zeigt er einen gewissen Respekt vor der Macht der Kirche, der etwas von Sympathie an sich hat. Der Heldenmut, den der Klerus schon bewiesen hat, und seine Kunst in der Politik sind zu bewundern. Eine Grosskirche mit ihrem machtvollen, reichen Klerus ist ein Meisterwerk des menschlichen Geists, überlegen allem, dessen sonst Menschen sich rühmen können. Er kennt die Macht der Predigt, er weiss, wie sicher gewurzelt die Kirche ist gerade auch bei den armen Klassen, und welchen festen Stand sie hat in der allgemein menschlichen Verehrung dessen, was Dauer hat; eine Eigenschaft, die sich unter anderem auch darin zeigt, dass man überall den Hang zum Neuen als Schwachheit behandelt (Th. 119; 127 f,; 134 f.).

Interessant ist das mit der sichtlichen Liebe des heimlichen Bewunderers gezeichnete Bild der katholischen Kirche in O.: Die römische Kirche ist eine grosse Fabrik, in der besonders mit Hilfe der Maxime sinnreicher Arbeitsteilung Staunenswertes geleistet wird. Die Religiosen, die Heiligen, die Repräsentanten der kämpfenden Kirche haben das urchristliche Prinzip der Selbstverleugnung in seiner Strenge zu vertreten. Der überwältigende Eindruck dieser Leistung, zusammen mit den Sensationseffekten, welche die Legendenschreiber und Mirakelfälscher hervorzubringen wissen, macht die dem Wunderbaren nur allzugeneigten Gemüter der Laienwelt willig zur gläubigen Aufnahme mysteriöser Widersprüche und Absurditäten, wie Transsubstantiation, Infallibilität Anathema und Absolutionsgewalt. Die nur mässig frommen Prälaten wachen über das zeitliche Interesse derKirche, während die kleinen Bischöfe und gewöhnlichen Priester ihr mystisches Geschäft besorgen, und der Hof von Rom entfaltet indessen in fürstlicher Pracht den Glanz der sichtbaren Kirche. Den Laien bleibt als ihre Rolle in diesem grossen Ganzen die Unterstützung der Religion durch Geld und Glauben. Das Fundament aber, auf dem des Papstes Börse ruht, ist das evangelische Gebot der Askese. Nie wird ein Jesuit z. B., wenn er auch noch so lax sein mag in der individuellen Seelsorge im Beichtstuhl, die Strenge des Gebots im allgemeinen wegerklären, wie es unsere Geistlichen machen; im Gegenteil, die asketischen Elemente des Christentums werden mit allen Mitteln verstärkt und ins Licht gesetzt und dabei wird doch mit dem recht populären Gedanken des stellvertretenden Eintretens der Laienwelt die schwerere Last abgenommen. Mittelst der Büchercensur, des Bibelverbots, der Lehre vom blinden Gehorsam und der Warnung vor dem Raisonnieren halten sie ihre Gläubigen drunten wie eine Herde Schafe. Auf diese Weise bekommt die Kirche eine solche Macht

über die Gemüter, dass Bursche, denen schon kein Excess und keine Frivolität mehr etwas ausmacht, noch Skrupel haben, am Freitag Fleisch zu essen. In der katholischen Kirche macht auch der Laie und selbst noch der Roué gern Proselyten.

Von der Kunst der römischen Kirchenpolitik hat er die höchste Vorstellung. Ihre Hoffnung auf Zurückführung der Kirche dieses Eilands und damit auf Ueberwältigung der nordischen Häresie ist nicht so ganz grundlos, wie es scheinen könnte. Zwar sind die Abteiländereien in den Händen der Laienwelt ein sehr starkes Argument gegen das Papsttum; stärker als je eines, das im Druck erschien. Aber dafür sind diese Italiener feine Politiker, sie haben keine Ministerwechsel, wo immer wieder ein Pfuscher das Werk eines Genies in ein paar Jahren verhunzen darf, sondern sie haben das unsterbliche heilige Collegium, das jeden Papst überlebt. Der Protestantismus ist durch seine theologischen Differenzen unheilbar zerspalten. Geistliche, die differieren, sind unversöhnlich, und schon macht die römische Propaganda mit ihren englischen und irischen Seminarien Fortschritte. — In ihrem grossen Plan der Knechtung der Laienschaft hat die römische Kirche wohl erkannt, wie unerlässlich militärische Macht für jede Autorität ist, daher schmeichelt sie dem Kriegerstand und macht alle Männer von Tapferkeit zu ihren Werkzeugen durch die drei unfehlbaren Maximen: gegen die Laster der einen konnivent zu sein, die andern in ihrer Tollheit zu bestärken und aller Stolz zu schmeicheln. So wurden die verschiedenen Ritterorden ebensoviele Bollwerke der Macht der Kirche. Die entschlossensten Kriegsleute mussten, oft ihrem eigenen Interesse entgegen, ihr ihr schmutziges Werk vollbringen helfen. Und schliesslich wurden Männer vom höchsten Rang im Respekt gehalten vom geringsten Pfarrer (O. 46; 50; 63).

Wie Mandeville für die eigentümliche Macht der Kirche ein Auge hat, so verkennt er auch nicht die wertvollen Dienste, die die Kirche dem Staat leisten kann und will ihr die entsprechende Stellung gewahrt wissen. Die theologische Fakultät soll die erste sein, und ein rechter Geistlicher ist vom ganzen Volk zu ehren. Das Predigtamt ist seiner wichtigen Funktionen wegen allen andern Aemtern überlegen. Spöttereien und Anzüglichkeiten gegen das Predigtamt sind daher von Staatswegen zu strafen und zwar sollen nicht bloss die orthodoxen, sondern auch die nonkonformistischen Geistlichen unter den Schutz dieses Gesetzes gestellt sein. Irreligiöse und profane Menschen sollen keine Staatsämter bekleiden dürfen (Th. 252; 259; 361). Die Behörden sollten dafür Sorge tragen, dass die Massen von der Wirksamkeit der Kirche erreicht werden. Daher sind Mass-

regeln zu treffen für Sonntagsheiligung, für Teilnahme der armen Bevölkerung am Gottesdienst; auch der Geringste sollte am Sonntag im Gottesdienst, und zwar vormittags und nachmittags, nicht fehlen. Wenn man direkten Zwang nicht wünscht, so sollte man indirekt durch Verbot aller Lustbarkeiten darauf hinwirken (F. I, 352 f.).

In seinen Reformvorschlägen für Universitäten verlangt er besondere Vergünstigungen für die theologische Fakultät, z. B. Erlass des von ihm vorgeschlagenen Collegiengeldes für Theologiestudierende. Denn der theologische Nachwuchs rekrutiert sich nur allzu spärlich aus den Familien von Stande und den reicheren Klassen. Gebildete Männer und Theologen bringen ihre Söhne in diese Laufbahn nur, wenn sie Grund zu haben glauben, auf eine gute Fellowstelle an einem College für sie Anwartschaft zu haben. Sonst ist es der ärmere Mittelstand, bei dem ein abergläubischer Respekt vor dem Priesterrock noch stark verbreitet ist, der das grösste Contingent stellt, und einer mütterlichen Schwachheit (s. p. 83) verdankt dieses Land die verhältnismässig ausserordentlich billige Befriedigung seiner kirchlichen Bedürfnisse (F. I, 336).

Das Ueberwiegende, zum wenigsten nach dem quantitativen Massstab, ist doch auch bei Mandeville, dass er sich antiklerikal ausspricht. Und da wiederholt er zunächst die den Sekten geläufige Kritik an der Grosskirche, welche an dem Widerspruch zwischen dem nicht abrogierten Ideal der Selbstverleugnung und dem weltlichen Charakter der Kirche als Macht ihren Angriffspunkt findet.

Origineller wird er, wo er kirchliche Apologien gegen diese Sekteneinwände widerlegt z. B. einen Gedanken von Dr. Eachard, dem Verfasser von The Grounds and Occasions of the Contempt of the Clergy (1696). Eachard hatte eine angemessene weltliche Ausstattung des Klerus nötig gefunden um des sittlichen und religiösen Einflusses auf die Massen willen, der sonst nicht möglich wäre. Mandeville entgegnet, der wahre Grund der Geringschätzung, in der der Klerus steht, liegt nicht in seiner Armut, sondern darin, dass er sich nicht mit guter Art in seine Armut zu schicken weiss. Ein Pfarrer, der von den vierzig Pfund seines Gehalts, auf die er Anspruch hat, nur zwanzig nimmt, der um keines Avancements willen seine arme Pfarrei verlässt — und das wäre erst noch nicht viel für einen, der aus der Selbstverleugnung sein Gewerbe gemacht hat — würde gewiss nicht verachtet, sondern trotz der grossen Verderbnis des Menschengeschlechts gelobt, verehrt und vergöttert. Wozu braucht auch ein Bischof, braucht der Papst ein so grosses Einkommen, wenn er doch nur an

der Bändigung seiner Leidenschaften arbeitet! Ein einfaches Boot kann einen Menschen mit aller seiner Gelehrsamkeit und aller seiner Religion von Lambeth nach Westminster tragen so gut wie eine 6ruderige Yacht; und ist etwa die Demut eine so schwere Bürde, dass 6 Pferde daran zu ziehen haben? Auch Horatio hat oft gelacht bei dem Gedanken an Apostel in Sechsspännern (I, 167—170; 174; L. 65).

Einen andern Einwand, den, dass beim Druck der realen Verhältnisse die ideale Forderung nicht zu rigoros werden dürfe, legt er einer jungen, gefühlvollen Dame in den Mund, um ihn im Dialog mit ihr zu widerlegen. Frau und Kinder, meint sie, können doch nicht von Hafergrütze leben und auf Stroh schlafen. Worauf er: „Frau und Kinder habe ich freilich vergessen. Was sagt man denn von einem jungen Mann im Kaufmannsstand, der eine Frau nimmt, die er nicht ernähren kann?“ Sie: „Aber die Ehe ist doch erlaubt.“ Er: „O ja; Carossen sind auch erlaubt, nur soll er warten, bis er eine haben kann!“ Sie: „Aber es kann nicht jeder warten, nicht jeder kann ohne Frau leben, wie auch Paulus sagt.“ Er: „Eine nette Selbstverleugnung das! Der junge Mann will aufrichtig sich der Tugend weihen; aber Bedingung ist, dass seinen Neigungen kein Zwang geschieht. Er würde gewiss in Verfolgungszeiten einen ausgezeichneten Märtyrer abgeben, wenn er freilich heute auch nicht die leichteste Schramme am Finger ertragen kann“ (I, 171—173).

Gerne macht Mandeville der Kirche seiner Zeit ihre Weltförmigkeit zum Vorwurf. Viele Kleriker drängen sich zum Umgang mit der eleganten Welt heran. In der feinen Gesellschaft bemerkt man kaum mehr einen Unterschied zwischen Gläubigen und Ungläubigen. Der Geistliche gibt keinen Anstoss und ihm wird jede Verlegenheit erspart. Sie lassen durchblicken, dass sie an die Mysterien, die sie zu vertreten hätten, selbst nicht glauben. Die Ernsten und Denkenden unter den Laien muss das misstrauisch und skeptisch machen. Die Ursachen des Fortschritts der römischen Propaganda, wie des einreissenden Unglaubens und Libertinismus, nach denen man so eifrig forscht, liegen hier. Nur Heiligkeit des Wandels, religiöser Eifer, Verachtung der Weltgüter — sei es, dass man Ernst damit macht oder sei es, dass man den Schein hervorbringt, als sei es ernst — könnten hier noch helfen. Freilich werden die meisten Geistlichen das Recept schlimmer finden als die Krankheit (O. 108; 115; 125 f.).

In den Free Thoughts, die weniger scharf und giftig, aber offener als andere Schriften Mandeville's eine antiklerikale Tendenz von übrigens gemässigter Haltung zum Ausdruck bringen, arbeitet er mit dem ganz gewöhnlichen Apparat der Aufklärungspolemik. Die Verfolgungssucht

des Klerus wird gerügt. Es gibt viele Theologen, welche Leidenschaften des Hasses erregen. Das sind schlechte Lehrer und Verführer. Die theologische Polemik, die die Sekten unter einander führen, ist voll verläumderischer Anklagen auf Atheismus, Staatsverbrechen u. s. f. Der Klerus hat die furchtbare Waffe des Schiesspulvers und die noch furchtbarere der Atheismusanklage erfunden. Die Predigten sind oft voll von Beschimpfungen gegen Ehrenmänner; solche geistliche Reden ersetzen für manche die Reize eines Stiergefechts. Aber es ist immer ein Zeichen, dass eine Predigt vom Evangelium abgewichen ist, wenn man nachher sich nicht mehr in ruhiger Stimmung befindet, sondern voll von Bitterkeit gegen Regierung und Ministerium ist. Denn der Geist der Verfolgung entspricht dem alten, nicht mehr dem neuen Testament. Auch hängt die Verfolgungssucht oft zusammen mit Hypokrisie. Man beobachtet an Heuchlern einen starken Hang zur Grausamkeit, da sie mit ihrem Eifer zeigen möchten, dass sie zu den Gutgesinnten gehören. Durch die ganze Geschichte hindurch ist an der Geistlichkeit ein aggressives Temperament zu bemerken, das nicht immer mit Liebe verbunden ist, das vielmehr schon recht viel Blut auf dem Gewissen hat. An den religiösen Excessen des Pöbels sind die Geistlichen schuld und die religiösen Einigungsprojekte der Fürsten haben sie noch immer — er will nur an das eine Beispiel ihrer Umtriebe gegen Gustav Adolph erinnern — zu durchkreuzen gewusst. Wenn sie eine löbliche Tapferkeit im Kampf und Angriff entwickeln, so haben sie dafür auch eine starke Neigung zum Despotismus (Th. 24; 129; 200 f.; 281; 287; 290).

Und damit ist auch der andere Vorwurf der Aufklärung gegen die Geistlichkeit berührt, der der Herrschsucht: In dieser Hinsicht sind alle gleich; da gibt es keinen Unterschied der Jahrhunderte. Der protestantische Geistliche hat dieselbe Schwäche für die Herrschaft, wie der römische Priester; er hat den Verlust der Privilegien, auf die er beim Schisma grundsätzlich verzichtet hat, nie ganz verwinden können und hat stets nach Aequivalenten getrachtet. Man muss daher sich davor hüten, die Deklamationen unterdrückter Religionsparteien allzu ernst zu nehmen; sie wandeln ihre Gefühle rasch, wenn sie zur Macht gelangen. Ueberall ist es das Merkmal der Häretiker, dass sie menschliche Autortiät verwerfen, die Schrift citieren, von Vernunft reden und Toleranz verlangen. Gelingt es ihrer Lehre, sich staatliche Geltung zu verschaffen, so werden sie orthodox gegen alle Neuerer und verlangen Bestrafung der Häretiker durch den weltlichen Arm. Man sieht es an den Hugenotten in Frankreich, die dort mit ein wenig Duldung zufrieden wären, im Ausland aber streng auf Verfolgung der Armi-

nianer und Sozinianer dringen. Und Mandeville würde die Quaker in Amerika fürchten wie die Inquisitoren in Spanien. Sie sind alle gleich; sie wollen alle entweder unfehlbar sein oder doch so behandelt werden, wie wenn sie es wären. Sie hören sich alle gern Boten Gottes oder gar Gesandte Gottes (ambassadors) nennen, während doch der Titel Gesandter schon desswegen unpassend ist, weil man Gesandte nur zu Gleichstehenden schickt. Die Geistlichkeit möchte das Recht haben, alles zu sagen, nach dem Vorbild der alten Propheten, an deren edlen Freimut sie aber das wohlthätig Wirkende nicht nachahmt. So tritt sie auf, selbst der Staatshoheit gegenüber. Welche Behandlung hat sie schon unbequemen Souveränen angedeihen lassen! (Th. 127; 234 f.; 266; 281 ff.).

Daher ist ein zu grosses Mass von Macht und Autorität in den Händen des Klerus gefährlich und seine grossen Privilegien sind für die Gesellschaft bedenklich. Wir haben noch Augenzeugen der Calamitäten aus der Zeit, wo der Klerus zu viel Einfluss hatte. Möge das der Zukunft erspart bleiben und mögen wir Weisheit lernen aus der Thorheit unserer Nachbarn, der Franzosen, die ihrem Klerus die Schrecken der Religionskriege verdanken, und der Spanier, deren Klerus die Greuel in Amerika verschuldet hat. Daher sollte man die Privilegien der Geistlichen, die wie Feuer und Wasser die besten Diener aber die schlimmsten Herren sind, beschneiden. Man sollte wirklich für die christliche Religion sorgen können, ohne dass die Geistlichen sechsspännig fahren. Ein kirchlicher Gerichtshof ist keineswegs notwendig der Religion wegen. Der Staat kann über Gotteslästerung ganz gut erkennen ohne die Hilfe von Theologen. Er empfiehlt die Kirchenpolitik der holländischen Regierung, unter der die Geistlichen einer angesehenen Stellung sich erfreuen und selbst vom Pöbel höflich behandelt werden, dafür aber die Pflicht haben, die Regierung zu unterstützen, sich nicht in Staatssachen zu mischen und zur Erhaltung der öffentlichen Ruhe beizutragen. Geistliche, die gegen die Regierung agitieren, werden dort aufs Strengste bestraft. — Wo immer die Autorität der Priester gross ist, ist Gefahr für die Laien, in Knechtschaft zu fallen, und wo der Souverän nicht eintritt mit seinem Schutz, hat man bald eine despotische Hierarchie (Th. 142; 247—251; 276 ff.; 280 ff.; 294 f.).

Nicht erwarten sollte man bei Mandeville — aber die Free Thoughts folgen auch hier dem allgemeinen Strom — dass dem Klerus Culturfeindlichkeit zum Vorwurf gemacht wird. Im Kapitel Kirchenpolitik will er ausdrücklich auch den Hass der Geistlichkeit gegen die Wissenschaft und gegen die Aufklärung an den Pranger stellen. Philosophi-

sches und geschichtliches Wissen sei dem Klerus widerwärtig, die Aufklärer seien für ihn immer „falsche Brüder"; denn die Kirche ziehe eben Nutzen aus dem Aberglauben (151 f.). — Wo er nicht nachschreibt, was andere Agitatoren sagen, sondern wo er von sich selbst redet, zeigt er eine bessere Kenntnis vom Stand der Dinge auf diesem Punkt, und seine Vorwürfe — wenigstens was die Kirche von England betrifft — richten sich gerade nach der entgegengesetzten Seite. In O. 76 z. B. führt er einen Diener des Evangeliums ein und fügt bei: „Darunter verstehe ich aber nicht einen philosophierenden Geistlichen oder einen feingebildeten Kanzelredner, sondern einen aufrichtigen Nachfolger Jesu, einen Christen durch und durch."

Mit allem dem kommt er endlich zu dem etwas gewöhnlichen Schluss, dass man einen Unterschied machen müsse zwischen dem Geist des Klerus und dem Geist der Religion.

Kirchengeschichtliches.

Die Exempel, die er anzieht aus der Kirchengeschichte, sind nur Illustrationen zu diesen allgemeinen antiklerikalen Behauptungen. Die Unduldsamkeit wird besonders an dem dogmatischen Verhalten der Kirche erläutert, die seit dem Konzil von Nicäa die frühere Lehrfreiheit unterdrückt habe. Auch der Protestantismus ist darin um nichts besser. Er hat ein reines Motiv gehabt: die Austreibung der Idolatrie und der eingerissenen groben Irrtümer sowie die Abschüttlung des Jochs der päpstlichen Tyrannei. Aber das wurde getrübt durch den ungeregelten Eifer der Reformatoren, der nicht aus dem heiligen Geist stammte; in ihrer Rachsucht haben sie die Gebote der Liebe und des gesunden Menschenverstands verletzt. Wäre die protestantische Geistlichkeit nur halb so gemässigt gewesen, wie das Herz ihrer Fürsten, der Papst und die römische Kirche würden nur noch der Geschichte angehören. Einen Zweifel an seiner Lehre hat der zornige Luther ja nie geduldet, und sobald man etwas gegen eine protestantische Kirche sagt, rufen sie alle gleich den weltlichen Arm an: Er erinnert an die Unduldsamkeit der Gomaristen, an Westphal und seine Prätension, dass die sächsischen Kirchen die allein wahren seien. Der Calvinismus hat die Verfolgungspolitik geradezu adoptiert (Th. 68 ff.; 139; 186; 220 f.).

Ein anderer, eigentümlicher Vorwurf gegen die Reformatoren ist der, dass sie — ungleich darin den Päpstlichen und ihrer Praxis — sich erhoben und sich Unsterblichkeit erworben haben auf Kosten ihrer Collegen. Das Patrimonium der Kirche haben sie weltlichen Mächten zum Geschenk gemacht und haben so ihre Nachfolger im geistlichen Amt in drückende Abhängigkeit von der Laienwelt gebracht. Es ist

gut, dass die Menge nicht die Expektorationen hören kann, die geistreiche Kleriker oft dem Gedächtnis der ersten Reformer nachsenden. Ein besseres Studium der menschlichen Natur und eine genauere Kenntnis der Geschichte des Urchristentums hätte die Reformatoren darüber belehren können, dass Sittenstrenge nichts Erbliches ist, sondern zurückgeht mit dem schwindenden Reformeifer, und dass dann ihre Nachfolger ohne alle Ausstattung notwendig eine jämmerliche Rolle spielen mussten (O. 98). Es ist ein religionsgeschichtliches Gesetz, dass eine religiös reine Lehrweise, die nur an Vernunft appelliert, Eingang finden und sich in der Autorität halten kann nur dann, wenn sie unterstützt wird durch strenge Moralität ihrer Verkündiger oder doch durch äusseren Schein asketischer Haltung. Hat die Reform Erfolg, so wird sich im Anfang eine strengere Sittlichkeit durchsetzen und schon als reine Modesache Proselyten machen. Die Entwicklung der Sekten ist dann stets die, dass der reine Religionseifer der ersten Reformer laxeren Prinzipien in den späteren Generationen Platz macht, womit stets eine Einbusse an religiösem Einfluss verbunden ist. Auch muss sich eine Kirche, die nicht auf Unfehlbarkeit Anspruch macht, auf unvermeidliche Schismen gefasst machen. Diese Erfahrung der Geschichte hat ihren Grund in der Mache und Essenz der menschlichen Natur (O. 129; 177; Th. 230 f.).

Auch dem kirchengeschichtlichen Gemeinplatz von der Verweltlichung der Kirche hat er einen breiten Raum in seinen Free Thoughts angewiesen. Dem hohen geistigen Charakter des Christentums zum Trotz und obwohl Christi Reich nicht von dieser Welt ist, hat man daraus ein Prodigium weltlicher Macht geschaffen. Im zweiten Jahrhundert begann man etwas nachzulassen in der Rigorosität der evangelischen Prinzipien. Die, welche Nachfolger der Apostel wurden in ihrer geistlichen Autorität, hätten gerne die heidnischen Priester in ihren zeitlichen Privilegien beerbt und machten so die früher unerhörten Conzessionen, dass man als Christ ganz wohl eine Stellung am Hof oder in der Armee und überhaupt in der grossen Welt einnehmen könne. Wo das Neue Testament den neuen Ansprüchen nicht günstig war, griff man auf das Alte zurück und rechtfertigte von da aus die geforderten Privilegien (O. 35; 156). So hat der Klerus die Einfachheit der Apostel verlassen und hat weltliche Ansprüche erhoben zum Teil von ungeheurer Art, wie sie im Streite der Päpste gegen Kaiser und weltliche Fürsten, besonders in dem Gregors VII. gegen Heinrich IV. hervortraten.

Die Macht der Kirche war der leitende Gesichtspunkt, den man bei keinem Schritt aus dem Auge verlor, für die gesamte Kirchen-

politik. Nie lassen kirchliche Machthaber die Rücksicht auf ihre Nachfolger ausser Augen. Daher hält die Kirche fest an ihren Freunden und Gönnern, mögen sie sein, wie sie wollen. So lobt sie ihren Constantin, so gratuliert Gregor dem Monstrum Phokas und ist sehr entgegenkommend gegen Brunhild. Ueber die besten Fürsten wird, wenn sie sich gegen die Kirche wenden, die Verläumdung ausgegossen und jede Sünde wird verziehen, nur nicht der Ungehorsam. Sixtus V. wendet sich gegen Philipp II. und der tolerante Hadrian VI. wird unmöglich gemacht. Alles wird in den Dienst der Herrschsucht gestellt: Dogmen, wie die Unsterblichkeitslehre, die eigentlich rein moralisch wirken sollte, — durch den Sündenhandel im Ablass; kirchliche Institutionen, wie der Priestercölibat, bei dem man dem Volk Sand in die Augen streut, wenn man sagt, das Motiv dieser Einrichtung sei die Keuschheit; die glänzenden Ceremonien wie z. B. die der Kanonisation, die scheinbar die Heiligkeit eines Toten feiert, in Wahrheit aber ein Kunstgriff der Kirche ist, um dem Ehrgeiz der Lebenden zu schmeicheln. Jeder Aberglaube und Irrtum der Massen wird ausgebeutet. An die düsteren Vorstellungen, die der natürliche Mensch von der unsichtbaren Ursache hat, wird angeknüpft, um ihn mit der Furcht vor Teufel und Hexen zu bändigen. Der Hexenglaube wieder war die Grundlage für die Exorcismen; der Glaube an Geistererscheinungen musste die Macht der Teufelsaustreibung ins Licht stellen (O. 51; 96; 113; Th. 131—136; 146 f.; 153—158; 165—168).

Und endlich muss dem grossen Zweck der ganze Apparat der pia fraus dienen, der eine so grosse Rolle in der Kirchenpolitik spielt, der Augiasstall von Kirchenlisten, die zwar kränkeln, wenn man sie ans Licht zieht, die aber selten ganz sterben. Er erinnert an die von Fontenelle kritisierte Legende vom Aufhören der Orakel, an die von den Protestanten trotz der Widerlegung Blondels aufrecht erhaltene Sage von der Päpstin Johanna. Die Spitzbuben der Laienwelt sind reine Stümper auf diesem Gebiet, wenn man sie mit diesen unverschämten Fälschern vergleicht (O. 50; Th. 149; 170—179).

Anhang.

Wenn wir endlich nach der persönlichen Stimmung fragen, die Mandeville's Schriftstellerei zu Grunde liegt oder die unter ihr verborgen ist, so können wir darüber einigen Aufschluss finden in der oben (s. p. 7) wiedergegebenen Charakteristik des Philopirio (F. B. II, Pref. XVIII ff.), sodann in der Zeichnung des Charakters von Cleomenes, seines alter ego im Dialog, der auch wie er selbst durch Studium der Anatomie, der Naturwissenschaften und durch Reisen sich gebildet und der dann

aus einem Mann der fashionablen Welt sich reformiert hat, besonders mittels der Bienenfabel, zum philosophischen Beobachter des Lebens. Einiges, was dieser Cleomenes von sich sagt, ist ja gewiss mehr zum Fenster hinaus geredet. Es ist nicht Mandeville, der redet, sondern es ist die Einkleidung einer an die Adresse seiner Gegner gerichteten Paränese, wenn Cleomenes sagt, er prüfe sich selbst unaufhörlich; oder wenn er wie nach schwerem Ringen traurig die Hände sinken lässt und bekennt: ihm sei der Kampf des Christentums zu schwer, das Prinzip, nach dem er handle, sei nicht das wahre christliche, sein Attachement an die Welt sei zu gross, ihm sei es nicht möglich, Verachtung und Spott zu ertragen. Dagegen ist das Weitere gewiss ein Zug, der auch Mandeville charakterisiert: Sein Leben sei gleichmässig, da er nicht geneigt sei zu Enthusiasmus: Er habe eine starke Aversion gegen die Rigoristen und gegen Glaubensstreitigkeiten.

Ein Satz, der oft und im verschiedensten Zusammenhang wiederkehrt, in dem er das Facit seiner Beobachtung und Lebenserfahrung zieht, ist der von der Relativität des irdischen Glücks. Dieser Satz erscheint manchmal nur wie ein Resultat seines Raisonnements. So F. II, 140 ff.: Wenn Selbstgefallen gute und schlimme Folgen hat, so zeigt das eben das prekäre sublunarische Glück, nichts ist ein reiner Segen für den Menschen. Unser ungemessenes Wünschen müsste ja schliesslich das wünschende Selbst selber zerstören. Oder mit einer beruhigenden Reflexion: Vollkommenes Glück darf man in dieser Welt so wenig suchen, wie den Stein der Weisen, aber im Suchen entdeckt man nebenbei doch manches Wertvolle (II, 197). Dann aber wieder mit einem mehr persönlichen Accent: Auch das glücklichste Leben ist eine Mischung von Gutem und Schlimmem; die Frage ist nur, so wenig elend als möglich zu sein (Th. 355). Einen Eindruck pessimistischer Resignation machen auch seine Tendenzerzählungen in V. (besonders die Geschichte von Dorante und Aurelia); er sagt dort selbst, er zeige das Glück gern auch nach der Kehrseite der Medaille.

Ein anderer Charakterzug, auf den er aufmerksam macht und auf den er sich etwas zu gut thut, ist, dass er ohne Bitterkeit sei, dass er ohne Exaltation und immer in gutem Humor schreibe. Das möge seine Gegner am meisten geärgert haben (L. 24).

Die Controverse.

Die Gegner und ihre Schriften[1].

Remarks upon a late book entituled, the Fable of the Bees or Private Vices Publick Benefits, In a Letter to the Author. To which is added, A Postscript containing an Observation or two upon Mr. Bayle. By William Law M. A. The third Edition. London: Printed for William and John Innys at the West-end of St. Paul's 1726 (8° pp. 106).

Die erste Auflage ist von 1724, die zweite von 1725.

Der treffliche William Law eröffnet die Reihen der Streiter gegen Mandeville. Law, eine der edelsten Gestalten unter den Eidverweigerern, der Erzieher Gibbons, des Historikers, und der hochverehrte Freund der Familie Gibbon, der Verfasser des Serious Call, und damit ein geistlicher Führer für viele Kleine und Grosse, für die Väter des Methodismus im besonderen, der gewissenhafte Kämpfer für die alte Theologie und der strenge Eiferer gegen die Adiaphora, einer der wenigen englischen Mystiker (s. L. Stephen, English Thought; pass.). In seinen Remarks, die seinen Fähigkeiten für die Controverse alle Ehre machen, wendet er sich gegen die anthropologischen Voraussetzungen der F. B., gegen die Beurteilung und Ableitung der Moral im essay on the origin of moral virtue, gegen die Methode der Verdächtigung der ethischen Triebfedern, gegen die Negation des Absoluten in Ethik und Religion, gegen gelegentliche Sätze Mandevilles von skeptischer Spitze, endlich gegen Mandevilles Verteidigung des ethischen Charakters seines Buchs im London Journal. Auf Mandeville's Anerbieten (s. p. 109) eingehend, rät er ihm, die nächste beste Zeit und einen möglichst öffentlichen Platz zu wählen, um sein Buch zu verbrennen. Im Postscript werden einige Widersprüche Bayles angemerkt.

1) Das biographische Material ist meist dem General Dictionary of National Biography (ed. L. Stephen) entnommen.

Im selben Jahr erscheint:

Vice and Luxury Publick Mischiefs: or, Remarks on a Book Intituled, The Fable of the Bees; or, Private Vices Publick Benefits. By Mr. Dennis London. Printed for W. Mears at the Lamb without Temple-Bar 1724. Price 2 s. (8° Dedic. u. Pref. pp. 104).

Verfasser ist John Dennis, „der Kritiker", auch Dichter früher und als solcher von nicht geringer Bedeutung in seinen eigenen Augen. Denn er fürchtete einst, eines seiner Schauspiele wegen werde Frankreich im Utrechter Frieden auf seiner Auslieferung bestehen, und liess sich auch vom Herzog von Marlborough nicht beruhigen, an den er sich in seiner Sorge wandte und der ihm schrieb: he was not himself nervous though perhaps an equally formidable enemy to France. Mandeville nennt im Letter to Dion diesen Neider Addison's und Steele's, den Feind und das Opfer Pope's, wohl nicht mit Unrecht, „den bekannten Kritiker, der sich über alle Bücher ärgert, die abgehen — sonst über keine". So hat ja auch der ältere Disraeli seinem Artikel über Dennis in seinen Curiosities die Ueberschrift gegeben: Influence of a bad temper in Criticism. — Auch in der Sache der F. B. glaubte der Kritiker sein Wort zur Sache sagen zu müssen, und verliess seine verschiedenen litterarischen Schlachtfelder, um sich auf diesem neuen Kampfplatz zu versuchen. Er ist aber über sehr dürftige Gemeinplätze, die mit einigen Citaten von derselben Art aus seiner klassischen Gelehrsamkeit verbrämt werden, nicht hinausgekommen. Sein Tract ist eingeleitet mit einer Dedikation an seinen Gönner, den Earl of Pembroke and Montgomery; denn ihn allein hat er finden können, als er sich für seine Widmung nach jemand umsah, der sich rein erhalten hätte von der Befleckung des Unglaubens, des Luxus, der Corruption u. s. w. In der langen Vorrede verbreitet er sich über seine Absicht. In den letzten 40 Jahren durften so viele höchst verderbliche freidenkerische Schriften veröffentlicht und verbreitet werden, besonders im südlichen Teil Grossbritanniens. Auch die Bienenfabel gehört darunter. Sein Gedanke, dessen Repetition ihn nicht zu ermüden scheint, ist der, dass ein Angriff auf die Landesreligion — ob sie wahr oder falsch ist, kommt nicht in Betracht (p. 101) — stets eine Untergrabung der Verfassung, in einem freien Land also der Volksfreiheiten, bedeutet. Die englische Verfassung ruht auf der Landesreligion. Ein zweiter Teil der Vorrede ist einer Verteidigung der Armenschulen gewidmet. Die Remarks selbst zerfallen in 3 Abschnitte. Der erste zeigt die Schädlichkeit des Luxus, der zweite bekämpft Mandeville's Erklärung der Ethik, der dritte polemisiert gegen die einzelnen Sätze und gegen die Definition des Luxus in Remark L. der

F. B. — Angehängt sind 4 Briefe, 3 gerichtet an Sir Richard Blackmore, der 4te und letzte an John Potter Esq. Brief (2) und (4) sind datiert vom 28. Febr. 1720 bezw. 2. Aug. 1722, (1) und (3) undatiert. Die Briefe machen sich mit der F. B. höchstens indirekt zu schaffen. Sie gehen aus von der unerhörten Verschwörung des Südseeschwindels, die das Land an den Rand des Abgrunds gebracht habe. Diese hat zur Ursache eine ebenso unerhörte und monströse Verschwörung von Litteraten gegen die Landesreligion. Ihr Treiben ist um so unverantwortlicher, als sie nie hoffen können, die Masse der Nation, Bauern, Handwerker und „the rabble of the Gentry“ zum Theismus zu bringen, für den die Menge nun einmal nie reif sein kann, da sie nicht von der reinen Vernunft, sondern von Leidenschaften, besonders Furcht und Hoffnung, beherrscht wird und da sie also die Methode der geoffenbarten Religion braucht. Deshalb haben einige sogenannte Whigs, die aber keine sind, da sie faktisch für den Papst und den Pretender arbeiten, sehr Unrecht, die antichristlichen Bücher zu patronisieren. — Und wieder wird die Geschichte und die Autoritäten, besonders die des „Fürsten unter den politischen Schriftstellern“, Macchiavelli, angerufen zum Zeugnis, dass mit der etablierten Religion eines jeden Landes das Staatswohl und die Landesverfassung und die Sittlichkeit der Gesellschaft steht und fällt. Kein Wunder also, wenn seit der Rückkehr Carls II. das Interesse für das Gemeinwohl so erschreckend zurückgegangen sei.

Aus demselben Jahr stammt noch:

A General Treatise of Morality, form'd upon the Principles of Natural Reason only. With a Preface in answer to two Essays lately published in the Fable of the Bees. And some incidental Remarks upon an Inquiry concerning virtue by the Right Honourable Anthony Earl of Shaftesbury. By Richard Fiddes D.D. Chaplain to the Right Honourable the Earl of Oxford and Earl Mortimer. London: Printed for S. Billingsley at the Judge's-Head in Chancery Lane. 1724 (8^0 Pref. 144; pp. 462).

F i d d e s, von Haus aus Theolog und eine Zeit lang im praktischen Amt thätig, der sich wegen eines Stimmleidens der litterarischen Carrière zuwendete und mit seinen Arbeiten auf dem Gebiet der systematischen Theologie sich den Grad eines Doctor of Divinity von der Universität Oxford erwarb, will mit diesem, ein Jahr vor seinem Tode erschienenen Werk die „grossen Wahrheiten der Moral auf ihren natürlichen Grundlagen aufrichten“. Die Preface ist eine notwendige Vorarbeit, indem sie gegen die F. B. polemisiert, die jede Moral unmöglich machen würde. Zunächst wird der Angriff auf die psycholo-

gischen Triebfedern des sittlichen Handelns abgewehrt, dann wird die Solidarität des Christentums mit der von der F. B. angegriffenen Moral gezeigt, Shaftesbury verteidigt, der Beweis, gegen die Möglichkeit einer absoluten Moral geprüft und endlich die Grundlage der antiethischen Position der F. B., die pessimistische Anthropologie, bekämpft. In einem Nachwort nimmt er Dr. Radcliffe gegen die Verunglimpfung in der F. B. in Schutz und dankt der Jury von Middlesex für ihr Vorgehen. Die Schrift von Fiddes, der ein nicht gerade origineller, aber solider Denker ist, unterscheidet sich von den meisten anderen Gegenschriften durch ihren ruhigen, leidenschaftslosen Ton. Er meint selbst, man werde ihn zu mild finden.

Im nächsten Jahre folgt:

An Enquiry Whether a general Practice of Virtue tends to the Wealth or Poverty, Benefit or Disadvantage of a People? In which the Pleas offered by the Author of the Fable of the Bees; or private Vices publick Benefits for the Usefulness of Vice and Roguery are considered. With some thoughts concerning a Toleration of Publick Stews. (Motto aus Cicero und Plutarch) London: Printed for R. Wilkin ad the King's Head in St. Paul's Church-Yard. 1725. (8° Pref. und pp. 218).

Verfasser der anonymen Schrift ist nach einer handschriftlichen Notiz in dem im Brit. Mus. befindlichen Exemplar Thomas Bluett. Nach dem Katalog des Brit. Mus. ist er auch der Verfasser einer anderen im Jahre 1734 erschienenen Schrift: Some Memoirs of the Life of Job, the Son of Solomon, the high Priest of Boonda in Africa. Ueber seine persönlichen Verhältnisse habe ich nichts ermitteln können. Der Vorrede zufolge hat der Verfasser den ersten Teil dieser Abhandlung entworfen auf die Bitte eines Freundes, der im Sinne hatte, eine Untersuchung über die Grundlagen der Moral zu schreiben und in diesem Werk die entgegengesetzten Systeme der F. B. und der Characteristics zu vergleichen. Es handelte sich besonders darum, eine klare Anschauung davon zu gewinnen, welchen Einfluss eine strikte Durchführung der Moral auf den Handel haben würde. Nach der Durchsicht des vorliegenden Aufsatzes habe sein Freund geglaubt, sich von dem auf die F. B. bezüglichen Teil seiner Aufgabe dispensieren zu können. Die Vorrede schliesst mit einem Hinweis auf die Muster, von denen die F. B. abhängig ist. — Sekt. I stellt den Begriff des Nationalreichtums fest und erörtert die Einflüsse der Moralität und Immoralität auf das ökonomische Leben. In Sekt. II bemüht sich der Verfasser besonders, die vielen Widersprüche in der monströsen Erklärung des Ursprungs der Tugend und der ersten Gesellschafts-

bildung herauszustellen. Sekt. III definiert den Begriff des Luxus und diskutiert die Mandeville'schen Thesen über den Luxus systematisch und historisch durch Prüfung der geschichtlichen Instanzen, auf welche die F. B. sich berufen hatte. Ein rein nationalökonomischer Exkurs behandelt die Fragen der Zölle, des Exports und Imports und der Gesetze gegen Geldausfuhr. In Sekt. IV wird der Nutzen des Duells besprochen. Was Bluett bei dieser Gelegenheit Historisches vorbringt über die Regulationen gegen das Duell, mag wohl Mandeville als Quelle oder doch als Anregung gedient haben für seine entsprechenden Ausführungen im Enquiry into the origin of honour. Sekt. V geht auf die schlimmen Ansichten Mandeville's über Moralität und Offenbarung ein, weist ihm seine Stellung unter den antireligiösen Litteraten an und untersucht seine apologetischen Cautelen. In der Replik gegen einzelne Bemerkungen Mandeville's wird besonders die geschichtliche Frage der Märtyrer des Atheismus und das Verhältnis der Darstellung Mandeville's zu seiner Quelle Bayle eingehender besprochen. Sekt. VI wendet sich gegen den Gedanken der Duldung der Bordelle und prüft besonders wieder die geschichtlichen Vorgänge, auf die die F. B. sich stützte. Ein Exkurs beklagt die Missbräuche der modernen Maskeraden. Sekt. VII widerlegt die Einwände gegen die Charity-Schools, und ein angehängtes Advertisement to the Reader erhebt und begründet den Vorwurf einer unloyalen Art des Citierens gegen Bayle mit Beispielen aus der Bordelldebatte.

Bluetts Abhandlung gehört zum Besten, was in der Sache geschrieben worden ist [1]; sie geht wirklich auf die Kernpunkte der Controverse, auf die neuen, von Mandeville zur Debatte gestellten Probleme ein. Bluett hat einen guten Blick für die Schwächen und Lücken der gegnerischen Position und führt eine sehr scharfe Feder. Die ironische Widerlegungsart handhabt er sehr glücklich, nie fehlt es ihm an überraschendem, trockenem Witz, wenn er gleich die billigen Rücksichten der Gerechtigkeit und Höflichkeit öfters aus den Augen setzt. So sagt er gleich in der Vorrede von seinem Gegner: „Ich überlasse ihn zur Korrektion seinem Bruder Anydone (Strick) und hoffe, der wird ihm geben, was ihm gebührt, bei der nächsten Ausgabe eines seiner neuerdings erschienenen Stücke“.

Der Angriff Mandeville's auf die Armenschulen hat eine besondere Beantwortung erfahren von William Hendley, Lecturer zu St.

1) Die zeitgenössischen Zeitschriften bringen von allen Gegenschriften gegen die F.B. nur über diese Recensionen. „Unter den vielen Antworten, welche man gegen die F. B. herausgegeben,“ sagen N. Z. v. G. S. 1725 nach Bibl. Angl., „ist diese nicht zu verachten“.

Mary Islington, der schon vorher in der Charity-School-sache eine Rolle gespielt hatte. Er war gestraft worden wegen einer Armenschulkollekte, die er zu Chislehurst veranstaltet hatte und die von den Friedensrichtern verboten worden war, da diese der Meinung waren, er sammle für den Pretender. Der Vorgang hatte die Schrift Daniel Defoe's: Charity still a Christian Virtue veranlasst. Der Titel der Schrift Hendley's gegen Mandeville, die ein Jahr nach dem Tode des Verfassers durch Subskription zur Ausgabe kam, lautet:

A Defence of the Charity Schools, Wherein the many objections of the Author of the Fable of the Bees and Cato's Letter in the British Journal are answer'd. To which is added the Presentment of the Grand Jury in the British Journal. London. 1725 (4°).

Ueber den Inhalt wird unten im Zusammenhang referiert werden.

Aus demselben Jahr ist:

A Conference about Whoring. Eccles. VII, 26: I find more bitter than Death the Woman whose Heart is Snares and Nets; her Hands as Bands: whoso pleaseth God shall escape from her, but the Sinner shall be taken by her. Rom. XIII, 13: Let us walk honestly — not in Chambering and Wantonness. London: Printed and Sold by J. Downing in Bartholomew-Close near West-Smithfield (8°).

Diese Schrift wird in einigen Verzeichnissen Mandeville zugeschrieben, der doch schwerlich ein solches Motto gewählt hätte. In Wirklichkeit ist das Schriftchen ein religiöser Traktat gegen Unsittlichkeit im allgemeinen und gegen ein „neulich erschienenes Werk, das der Unsittlichkeit das Wort redet", — wahrscheinlich Mandeville's Modest defence —, und zwar in Form eines Dialogs zwischen zwei Gentlemen vom Lande und einem Londoner Alderman und seiner Frau. Das Gespräch ergeht sich über die gesellschaftlichen Missstände im Punkt der Sittlichkeit und ihre Ursachen. Unter anderem werden diese Ursachen gefunden in der ungerecht vernachlässigten weiblichen Erziehung und in dem unbillig doppelten Massstab für männliche und weibliche Sittlichkeit. Nachdem dann an der Hand vieler Bibelstellen die religiösen und sittlichen Motive und Ratschläge für geschlechtliche Reinheit aufgezählt worden sind, bricht das Schriftchen ab, als eben einer der Herren der Dame ein Buch zeigt, das der Tugend ins Gesicht schlage: „Wir wollen morgen Abend darüber reden".

An Inquiry Into The Original of our Ideas of Beauty and Virtue. In two Treatises. In which The Principles of the late Earl of Shaftesbury are explain'd and defended, against the Author of the Fable of the Bees, And the Ideas of Moral Good and Evil are establish'd according

to the Sentiments of the Antient Moralists. With an Attempt to introduce a Mathematical Calculation in Subjects of Morality (Motto aus Cicero) London. — Printed by F. Darby 1725 (8⁰ Pref. u. pp. 276).

Verfasser der Schrift ist F. Hutcheson. Die gelegentlichen Bemerkungen gegen den Verfasser der F. B., „a late witty author", wenden sich besonders gegen seine Genealogie der Moral und weisen ihre psychologische und geschichtliche Unmöglichkeit nach. Die Schrift geht weit weniger auf Mandeville ein, als der Titel erwarten lässt.

Von demselben Verfasser erscheint im nächsten Jahr, zunächst anonym, eine besondere Widerlegung der F. B. in der Zeitschrift: Hibernicus's Letters or, A Philosophical Miscellany. Written by several eminent hands in Dublin (sec. ed. von 1734); und zwar vol. I, 370 in einem Brief vom 4. Febr. 1725/26 mit 2 Fortsetzungen. Die Schrift erschien später selbständig, zusammen mit einer kleinen Schrift gegen Hobbes, unter dem Titel:

Reflections upon Laughter, and Remarks upon the Fable of the Bees. By Francis Hutcheson. L.L.D. Late Professor of Moral Philosophy in the University of Glasgow. Carefully Corrected. Glasgow: Printed by R. Urie, for Daniel Baxter, Bookseller 1750.

Der erste Brief trägt das Motto: Nunquam aliud natura, aliud sapientia dicit. Juvenal. Brief (1) bespricht den Sinn des Bienenfabelgedankens, gibt 5 mögliche Definitionen dafür und stellt dem falschen Ideal, das die F. B. unterstellt, das wahre, humane Ideal entgegen. Brief (2) behandelt das Luxusproblem vom sittlichen und nationalökonomischen Standpunkt. Brief (3) gibt eine litterarische Würdigung der F. B., sowie eine lange Liste der Widersprüche, in die sich der Verfasser verwickle. — Die Kritik ist nicht ohne Geist geschrieben und hat manchmal recht glückliche Blicke, ist aber ungleich gearbeitet; besonders ist bedauerlich, dass der verdienstvolle Versuch, vor der Debatte erst den exakten Sinn der Bienenfabelthese festzustellen, gleich wieder fallen gelassen wird. Im Versuch, Mandeville an seinen Widersprüchen zu fassen, ist Hutcheson sophistisch und kleinlich und bei weitem nicht so glücklich wie Bluett.

In Hibernicus's Letters kommt die Fabel auch sonst mehrfach zur Sprache. In Artikeln, die Isaac Alogist gezeichnet sind, wird ihr Standpunkt aufgezeigt, ihre litterarische Manier kritisiert, besonders ein Brief enthält eine Charakteristik der philosophischen Stimmung, die der F. B. zu Grunde liegt, bei aller Kürze von einer Feinheit des Urteils, wie sie uns selten begegnet in dieser Controverse.

Aus dem Jahr 1726 ist weiter:

The True Meaning of the Fable of the Bees: In a Letter to the

Author of a Book entitled: An Enquiry whether a general Practice of Virtue tends to the Wealth or Poverty, Benefit or Disadvantage of a People? Shewing, that he has manifestly mistaken the True Meaning of the Fable of the Bees, in his Reflections on that Book. London: Printed for William and John Innys at the West End of St. Paul's. 1726 (8° pp. 110).

Der Titel hat wohl den Anlass zur Annahme der Autorschaft Mandeville's gegeben, die nach dem Inhalt vollständig ausgeschlossen ist. Es ist vielmehr eine sehr geringwertige Gegenschrift gegen die F. B., in der ein Anonymus auf den 110 Seiten, die freilich zum grossen Teil mit Citaten aus Mandeville gefüllt sind, einen Gedanken, den er aus einer gelegentlichen Bemerkung von Bluett aufgefasst hat, man kann nicht sagen ausführt, sondern nur repetiert. Die „wahre Meinung" und die Tendenz der F. B., die man gar nicht ernstlich widerlegen sollte, ist: dem „Politiker" Volksknechtung und allgemeine Corruption als Grundlage seiner Herrschaft und als sein wahres Interesse aufzuzeigen. Sehr ungeschickt stellt der Verfasser sich an, wo er in Nachahmung Bluett's Mandeville durch nebeneinandergestellte Citate aus der F. B. in Selbstwidersprüche verwickeln will. Ermüdend wirkt die ungeniessbare Ironie des Verfassers, der offenbar Prätensionen auf den witzigen Kopf macht.

Ebenfalls unter das Schwächste, was in der Sache geschrieben worden ist, gehört

A Short Examination of the Notions Advanced In a (late) Book, intitul'd, The Fable of the Bees or Private Vices Publick Benefits. By John Thorold Esquire. London: Printed for Wm. Langley, Bookseller in Gainsborough and sold by C. Rivington in St. Paul's Churchyard. 1726 (Price 6 d.) (8° pp. 44).

Der sehr wohlmeinende Verfasser, John Thorold, geht die F. B. Seite für Seite durch und merkt die Stellen an, die ihm anstössig sind. Er begnügt sich meist mit energischem Widerspruch gegen die citierten Sätze, dem er die Versicherung beifügt, dass selbstverständlich das Gegenteil richtig oder dass Bischof so und so da ganz anderer Meinung sei. Da in der systematischen Darstellung der Controversgedanken kaum mehr auf ihn zurückzukommen sein wird, so mögen hier einige Exempel seines polemischen Verfahrens ihre Stelle finden. Mandeville sagt: die antialtruistischen Eigenschaften sind die Bedingung für eine mächtige gesellschaftliche Entwickelung. Thorold erwidert: Unbegreiflich! Die humanen Eigenschaften machen den Menschen sozial (4 f.). Die F. B. fand im Stolz ein Hauptingredienz menschlichen Wesens. Unmöglich! lautet die Antwort: der

Stolz wird ja vom Schöpfer selbst aufs Strengste getadelt (7). Noch im frommen Thun des Demütigsten will Mandeville verborgenen Stolz aufweisen. Absurd! sagt Thorold, Demut und Stolz sind ja ihrem Begriff und Wesen nach Gegensätze (9). Das Duell, sagt die F. B., hat unläugbare gesellschaftliche Verdienste, ist aber zweifellos etwas Unchristliches. Dieses Eingeständnis hätte, ist Thorolds Antwort, einen anständigen Menschen abhalten müssen, auch nur eine Silbe zu seinen Gunsten zu sagen (22). Gegen den Bienenfabelgedanken selbst hat er die überraschende Entgegnung: „Solang er dies behauptet, wird er beim verständigen Leser nur Verachtung begegnen“ (13). Doch hat das gute Herz des Ritters ihm manchmal ersetzt, was ihm an Geistesschärfe abging, da z. B., wo er auf den Satz stösst, dass Stolz und Eitelkeit mehr Hospitäler gebaut haben, als alle Tugenden zusammen, und wo er dann in seines Herzens Unmut niederschreibt: „Das ist doch der liebloseste Mensch, dem ich je begegnet bin“ (28).

Die nächste kritische Schrift ist:

Doing Good recommended from the Example of Christ. A Sermon Preach'd for the Benefit of the Charity-School in Gravel-Lane Southwark Jan. 1727/8. To which is added: An Answer to an Essay on Charity-Schools By the Author of the Fable of the Bees. By Sam. Chandler. London: Printed for John Grey, at the Cross-Keys in the Poultry. Price Sixpence. (8^0 pp. 42).

S a m u e l C h a n d l e r, angesehener nonkonformistischer Geistlicher und fruchtbar als Apologet und Polemiker gegen die Deisten hat einer Predigt einige Worte gegen Mandeville's Angriff auf die Armenschulen angefügt. Auffallend sind die weitgehenden Zugeständnisse, die er seinen Anklagen und kritischen Bedenken macht, und die ruhige Haltung der Widerlegung, die fast nur eine Zurückweisung von Uebertreibungen ist, bei Uebereinstimmung in wesentlichen Punkten. Möglich ist, dass die Dissenterstellung des Verfassers nicht unbeteiligt ist an dieser überraschenden Milde: „Vieles, was der Verfasser sagt, gilt nicht von den Dissenterschulen, die unseren sind viel christlicher und edler gehalten“ (p. 34).

Im selben Jahr erscheint ein Buch, das seine Geschichte gehabt hat:

ΑΡΕΤΗ-ΛΟΓΙΑ or, an Enquiry into the Original of Moral Virtue; wherein the false notions of Machiavel, Hobbes, Spinoza and Mr. Bayle, as they are collected and digested by the Author of the Fable of the Bees, are examin'd and confuted and the eternal and unalterable Nature and Obligation of Moral Virtue is stated and vindicated. To which is prefixed a Prefatory Introduction in a Letter to

that Author. By Alexander Innes, Preacher Assistant at St. Margaret's, Westminster. Westminster: Printed by J. Cluer and A. Campbell. 1728 (8°. XLII und 333).

Das Manuskript dieser Schrift hatte Archibald Campbell, von 1730 an Professor der Kirchengeschichte in St. Andrews, im Jahr 1726 bei einer Reise nach London dem dortigen Hilfsprediger Alexander Innes anvertraut. Dieser veröffentlichte es darauf 1728 als sein Eigentum und gewann mit Hilfe des Buchs einen gewissen Ruf und eine Pfründe in Essex. Als Campbell im August 1730 wieder nach London kam, sah er Innes „and made him tremble in his shoes". Doch begnügte sich Campbell mit einer Anzeige, in der er das Buch als sein Eigentum beansprucht und nur sagt, dass es aus einigen Gründen zuerst unter Innes Namen erschienen sei. Er selbst veröffentlicht es nun 1733 unter dem Titel:

An Enquiry into the Original of Moral Virtue, wherein it is shewn (against the Author of the Fable of the Bees, etc.) that Virtue is founded in the Nature of Things, is unalterable, and eternal, and the great Means of private and publick Happiness. With Some Reflections on a late Book intitled, An Enquiry into the Original of our Ideas of Beauty and Virtue. By Archibald Campbell S.T.P. and Regius Professor of Eclesiastical History in the University of St. Andrews. (Motto aus Plato de Repub. Lib. II) Edinburgh, Printed for Gavin Hamilton, by R. Fleming and Company. 1733 (8°. XXXII und 546).

Die beiden Ausgaben unterscheiden sich, wie Campbell in der Vorrede selbst konstatiert hat, im Text (von der Vorrede natürlich abgesehen) inhaltlich gar nicht, nur dass Innes ab und zu einige Randnoten beigefügt hat, die davon Zeugnis ablegten, dass er sein Buch nicht verstanden hatte, z. B. einmal ein „this by way of irony" bei einer Stelle, mit der es Campbell vollständig Ernst war [1]). An der Innes'schen Ausgabe ist wirkliches Eigentum des Innes die Dedikation an Peter Lord King, Baron of Ockham, Lord High Chancellor of Great Britain and one of the Most Honourable Privy Council, sowie die vorwortliche Einleitung in einem Brief an den Verfasser der F. B., die sich in starken Beleidigungen ergeht. Am Schluss erinnert Fiddes den Verfasser der F. B. an sein Versprechen, sein Buch zu verbrennen, wenn man es ihm als immoralisch nachweise. „Herrn von Ihren Grundsätzen halten sich ja nicht für sklavisch an ihr Wort gebunden. Aber wenn Sie darauf bestehen, so setze ich Ihnen als

1) Die Citate werden nach der Innes'schen Ausgabe gegeben.

Termin dafür den 1. März an, den Geburtstag der Königin. Das ist die geringste Busse für Ihren Versuch, die Unterthanen Ihrer Majestät moralisch zu verderben. Wenn dann einer Ihrer Freunde Sie hinten dreinwirft, so wird das zur Erhöhung der Feierlichkeit beitragen". Der Treatise Campbell's setzt zunächst der Mandeville'schen Genealogie der Moral eine sehr weitschweifige und ungelenk geführte Begründung der Ethik auf eudämonistischer Grundlage entgegen, die noch eine starke Naivetät der philosophischen Reflexion verrät. Besser gelungen ist ein zweiter Abschnitt, der sich gegen die eigentliche Bienenfabelthese wendet, überschrieben: „Moralische Tugend fördert den Handel und vergrössert eine Nation", wo er einigemal die Punkte, an denen ein fruchtbarer Widerspruch gegen Mandeville ansetzen muss, mit glücklichem Instinkt getroffen hat. In einem dritten Abschnitt: „Weitere Explikation der Prinzipien der vorangehenden Untersuchung," kommt er zurück auf seine Begründung der Ethik, die nach ihm sich darstellen lässt in einer Arithmetik der Lust- und Unlustwerte. Der Wert einer Lust- oder Unlustperzeption ist gleich dem Produkt des Grads in die Dauer ($6 . 20 = 120$). 5 Grad Vergnügen, begleitet von 3 Grad Pein ist gleich 2 Grad Vergnügen. Man darf nicht vergessen, stets auch die Folgen mit hereinzurechnen. So lässt sich das Wertverhältnis von Laster (A) und Tugend (B) in einer Proportion geben $A : B = \ldots$ in der B schliesslich $= \infty$ wird, also viel mehr wert ist als A. Diese Rechenfähigkeit ist die Eigenschaft, die uns vor den Tieren auszeichnet. Im Verlauf des Abschnitts wechselt seine Polemik die Front und wendet sich gegen den Shaftesbury'sche Prinzipien vortragenden Enquiry Hutcheson's. Die durchgehende, einheitliche Idee im Kampfe gegen beide Gegner ist die Verteidigung des Interesses als eines ethisch berechtigten Elements; aber gegen den Schluss hin kommt nur noch der Gegensatz eines mehr berechnenden und greifbaren Lohn fordernden Utilitarismus gegen den feineren, idealistischen Eudämonismus, der in der Tugend selbst ihre eigene Belohnung sieht, zum Ausdruck. Gegen diese sublime, aristokratische Ethik des feinen Geistes ist ihm sogar der Verfasser der F. B. als Bundesgenosse recht, der die Gentlemen, die Ritter des Prinzips der Ehre, ganz in der richtigen Beleuchtung dargestellt habe.

Auch Warburton hat in seinem grossen Werk The Divine Legation of Moses demonstrated (London 1738) unsern Autor vorgenommen: „geprüft, entlarvt und widerlegt", wie er im Index sagt. Dass er unter die Zahl der Opfer des gewaltigen Polemikers, des sham-giant, wie ihn Leslie Stephen heisst, gerät, hängt damit zusammen, dass er gegen eine der Voraussetzungen des Obersatzes in

dem weit angelegten Warburton'schen Schlussverfahren sich verfehlt hat. Warburton's Obersatz ist, dass die Lehre von einem Jenseits mit Strafen und Belohnungen für die bürgerliche Gesellschaft notwendig ist. Er ruht auf dem andern Satz, dass Religion nötig ist für die Gesellschaft und der wieder hat zum Fundament den weiteren, dass Tugend nötig ist (79). Er diskutiert übrigens nur den Satz vom Nutzen des Luxus, um an ihm das Sophisma in der Argumentation der F. B. zu demonstrieren und dem Mandeville'schen Hauptsatz eine seiner Stützen zu entziehen. Er stellt sich am Schluss das Zeugnis aus, er habe so auf einem halben Dutzend Seiten ein Buch, das sehr populär, aber sicherlich das heilloseste sei, das je geschrieben wurde, in seiner wahren Tendenz aufgezeigt, in seinen falschen Künsten entlarvt und seinem schlechten Raisonnement den Garaus gemacht.

Weiter figuriert Mandeville's Name schon auf dem Titel der antideistischen Schrift: Deism revealed or the attack on Christianity candidly reviewed in its real merits as they stand in the celebrated Writings of Lord Herbert, Lord Shaftesbury, Hobbes, Toland, Tindal, Collins, Mandeville, Dodwell, Woolston, Morgan, Chubb and others. The second edition, with Amendements. London. Printed for A. Millar, opposite Katharine-Street, in the Strand. 1751 (12^{0} 2. vol.).

Die erste Ausgabe ist von 1749.

Diese dialogisch angelegte Schrift von P. Skelton geht im systematischen Teil bei der Diskussion der Controversfragen auf die Gedanken Mandeville's nicht ein. Dieser tritt erst gegen Ende des Buchs II, 267 ff. auf, wo eine Art geschichtlichen Ueberblicks über die deistischen Schriftsteller gegeben und wo er mit Shaftesbury kontrastiert wird. Auch kommt für den Verfasser Mandeville nur soweit in Betracht, als er Shaftesbury's Antipode ist.

Eine Polemik gegen Mandeville geben auch die

Essays on the Characteristics by John Brown D.D. Vicar of Newcastle. London. Printed for L. Davis and C. Reiners. Printers to the Royal Society. 5th edition 1764. (die erste Auflage ist von 1751) 8^{0}. —

Im essay II, on the motives of virtue, sind Mandeville 2 Kapitel gewidmet. Cap. IV behandelt seinen Einwand gegen den absoluten Charakter der Tugend; Cap. V will in einer Prüfung und Analyse der F. B. ihre Argumentationsweise und ihre Voraussetzungen, die in 4 Principien gefunden werden, welche sich übrigens vereinfachen liessen, aufdecken und widerlegen. John Brown, protegiert von Warburton, begabter Schriftsteller, Kanzelredner und Dichter, ist am bekanntesten durch sein im Jahr 1757 erschienenes: Estimate of the

Manners and Principles of the Times, eine politische Mahnschrift, der Voltaire einen so grossen, für Frankreichs Macht verhängnisvollen Einfluss zugeschrieben hat. Nachdem er einen Ruf von der Kaiserin Katharina nach Russland erhalten hatte, um dort das Erziehungs- und Schulwesen zu reformieren, ihm aber in Folge seiner geschwächten Gesundheit nicht Folge leisten konnte, endete er 1766 durch Selbstmord.

Ein Jahr vor Mandeville's Tod tritt einer der grössten englischen Denker gegen ihn in die Schranken. Es ist Berkeley in seinem

Alciphron: or The Minute Philosopher: In seven Dialogues; containing an Apology for the Christian Religion, against those who are called Freethinkers 1732. (8°)[1]).

Der zweite Dialog dieser Streitschrift, deren Geist und Witz das Lob, das sie selbst von Voltaire geerntet hat, vollauf verdient, behandelt Mandeville und seine Richtung. Doch bleibt gerade diese Partie etwas hinter den Erwartungen zurück, die der berühmte Name der Schrift und ihres Verfassers erregen. In diesem Dialog geht Berkeley nemlich, im Gegensatz zur löblicheren Methode der anderen Dialoge, wenig auf den Standpunkt des Gegners ein; er behandelt die Bienenfabel-These nur kurz, die Anthropologie Mandeville's etwas ausführlicher, vermengt aber die Diskussion, nicht zum Nutzen der Sache, mit der Untersuchung der Tendenz und der praktischen Wirkungen dieser Gedanken, die für ihn ganz identisch sind mit den Bestrebungen des libertinistisch und materialistisch aufgefassten Freidenkertums.

Gegen den Alciphron erscheint eine Gegenschrift, unter anderem auch dadurch interessant, dass sie die einzige in der Controverse ist, die sich, mit einigem Vorbehalt freilich, auf Mandeville's Seite stellt:

Some Remarks on the Minute Philosopher. In a Letter from a Country Clergyman to his Friend in London. London: Printed for J. Roberts near the Oxford-Arms in Warwick Lane. 1732 (Price One Shilling) 8° pp. 66.

Die Schrift, die in demselben Verlag wie die F. B. erschien, ist jedenfalls aus Kreisen, die Mandeville nahe standen, hervorgegangen. Einzelne Argumente und die ganze Art des Raisonnements und des derben, aber treffenden Witzes sind derart, dass ich es nicht für ausgeschlossen halte, dass Mandeville's Feder daran Anteil hat. Selbst der Umstand, dass in der Verteidigung, die der Anonymus für die F. B. vorschlägt, wesentliche Positionen der Fabel preisgegeben werden, würde nicht unbedingt gegen die obige Annahme

1) Ich citiere nach The Works of George Berkeley, D. D. in 2 vol. London Thomas Tegg. 1843. Band I.

sprechen. Interessant sind diese Remarks auch dadurch, dass sie den Standpunkt von Dodwell's merkwürdiger Schrift, die in der Geschichte des Deismus Epoche macht: „Christianity not founded on argument“, antipicieren; allerdings mit dem Unterschied, dass die bei Dodwell zum mindesten nicht sicher erweisliche skeptische Haltung beim Verfasser der Remarks, der seine Ironie nur nachlässig verhüllt, ausser Frage steht. Die apologetischen Bestrebungen will der „Landgeistliche“ abschneiden mit der Berufung auf den übernatürlichen, irrationalen, autoritativen Charakter des Christentums. Keuschheit des Geistes ist Pflicht für den Theologen, der Uebungen der Vernunft perhorrescieren sollte wie ein Kartäuser die Fortpflanzung des Geschlechts. Früher ging es dem Baum nur an die Blätter, jetzt schon an die Wurzel, früher diskutierte man die Frage der Auslegung des Evangeliums, jetzt, ob das Evangelium überhaupt auf göttlicher Grundlage ruht und des Fragens wert ist. Das ist aber so schlimm, wie wenn im Schach der König ins Spiel kommt. Möchten doch endlich die Theologen so klug sein und nicht immer die heikle Wahrheitsfrage hervorzerren, sondern es beim Nachweis der praktischen Unentbehrlichkeit von Religion und Christentum für Staat und Gesellschaft bewenden lassen. „Ist Alexander darum ein schlechterer Feldherr, weil es nichts ist mit seiner Abstammung von Zeus; sind die Segnungen der Revolution etwa nicht da, weil die Geschichte mit der Wärmpfanne nicht der Wahrheit entsprach?“

Die besonderen Einwände der Remarks gegen den Alciphron sind einmal formelle: die unloyale Dialogform, der Mangel an Klarheit, der doch in der Schriftstellerei so unverzeihlich ist, wie der Mangel an Liebe in der Religion, dann materiell: die Verwendung der Metaphysik, und zwar erst noch einer so subtilen, da doch Metaphysik zum Ueberzeugen so ungeeignet ist wie der Tanzschritt für das Marschieren. Der Landgeistliche hat keinen so feinen metaphysischen Kopf; er versteht diese sublime Wissenschaft nun einmal nicht, so wenig er ein Sandkorn spalten kann mit einer Axt. Sagt der Autor, für solche Dickköpfe schreibe er nicht, so hat sein Buch eben seinen Zweck verfehlt; und er gleicht dem Edelmann, der seine Wähler mit Champagner traktiert; aber sie speien ihn aus und sagen, das sei Most und wählen gegen ihn. Vielleicht hat der Edelmann auch nur sauren Most gegeben und ihn eben Champagner genannt. Dass der Alciphron die Freidenker zu Atheisten macht, „wo doch unter einer Million moderner Freidenker kaum ein Atheist ist“, und also Rezepte verschreibt für Krankheiten, die seine Patienten gar nicht haben, trägt ihm einen Vergleich ein mit den Doktoren von Montpellier, die

zu jedermann sagen: You are poxed; nur dass sie dann wenigstens diese Krankheit heilen können. Der Angriff auf das Tischgebet, dessen Vernachlässigung der Alciphron gerügt hatte, ist ganz Mandevillisch: Es ist ja gar keine Kultinstitution und ist auch recht anfechtbar. Gott zum Fleischer, Geflügel- und Fischlieferanten für das Menschengeschlecht zu machen, heisst recht hoch von unserer Würde und recht gering von Gottes Beschäftigung denken. So könnte auch ein Kannibale bei seiner Menschenfresserei dem Himmel für seine Güte danken; haben wir etwa ein besseres Recht, ein Küchlein zu töten? Oder die Strassenräuber könnten Gott danken, dass er die Passagiere für ihren Gebrauch geschaffen habe. — Die Polemik des Alciphron gegen die F. B. ist die reinste Donquijoterie, wie der Verfasser der F. B. in seinem Brief an Dion mit dem Witz und Humor gezeigt hat, der überhaupt seine Schriften charakterisiert; nur seine Verteidigung des Titels ist gezwungen und der apologetische passus über die Bordelle ist lahm. Es folgt nun ein Vorschlag für eine richtige Verteidigung der F. B. (vergl. w. u.) und einige kritische Einzelbemerkungen, gegen die Widerlegung des Atheismus durch „visual language" — wenn hienach Gott uns die Dinge anders darstellt als sie sind, so ist das nicht zu seiner Ehre, wer das im gewöhnlichen Leben thut, wird als gemeiner Lügner angesehen, — gegen den unerlaubten Schluss aus den bekannten Wirkungen (der Sittlichkeit) auf eine unbekannte Ursache (die Gnade), da doch die „Wirkungen der Gnade" auch so ganz anderen Ursachen zugeschrieben werden können.

Hume ist ausdrücklich auf die F. B. eingegangen in den Essays P. II, c. II im Essay of Refinement in the Arts, wo er das Problem in seiner zugleich bündigen und gründlichen Weise in Angriff nimmt. Man wird aber wohl sagen dürfen, dass eine stillschweigende Auseinandersetzung mit Mandeville oder wenigstens mit der von ihm vertretenen Richtung und Stimmung sich durch die ganze Arbeit Hume's an den ethischen Fragen hinzieht. Mandeville ist für Hume immer das eine Extrem, von dem er sich, allerdings noch erheblich weiter als vom entgegengesetzten Shaftesbury'schen, entfernt halten möchte. Ich glaube auch, dass Hume Mandeville im Einzelnen genauer gekannt hat und öfter auf ihn Bezug nimmt, als man annimmt.

Adam Smith hat über Mandeville ausdrücklich gehandelt in The Theory of Moral Sentiments (1759): Part. VII; Theory of Systems of Moral Philosophy. Sect. II. of Licentious Systems. Mandeville kommt ihm hier nur in Betracht als Repräsentant einer neuen ethischen Richtung, die er in ihrem prinzipiellen Unterschied von allen früheren Systemen, dem stoisch-rigoristischen, dem altruistischen und dem uti-

litaristischen, charakterisiert. Auf die Sätze, die Mandeville's nationalökonomische Voraussetzungen bilden, ist er hier gar nicht eingegangen. Die Selbständigkeit und Originalität philosophischen Denkens, die ein Merkmal des ganzen Buchs ist, verläugnet sich auch nicht in den wenigen kritischen Bemerkungen, die unserem Autor gewidmet sind. Ein feines Gefühl für Strömungen der Geistesgeschichte und ihre Zusammenhänge verrät sich in der Vergleichung Rousseau's und Mandeville's in Smith's Brief an die Verfasser der Edinburgh Review 1755 (II 73—75), auf den J. Bonar in seiner Philosophy and Political Economy in some of their historical relations (London und Newyork 1893) p. 181 aufmerksam gemacht hat und über den unten berichtet werden wird.

Eine Polemik gegen Mandeville, dessen Name allerdings nicht genannt wird, ist es wohl, was Fielding in Tom Jones, im ersten Capitel des sechsten Buchs „von der Liebe" ausführt. Er befasst sich da mit der „Untersuchung jenes neuen Lehrsystems, demzufolge gewisse Philosophen unter anderen bewundernswürdigen Entdeckungen auch die gemacht haben, dass es ein solches Gefühl wie die Liebe in der menschlichen Brust gar nicht gebe". Er will nicht entscheiden, ob sie zur Sekte der Atheisten gehören, oder ob sie ein und dieselben mit denen sind, welche vor einigen Jahren die Welt dadurch erschreckten, dass sie bewiesen, in der menschlichen Brust sei nichts von dem zu finden, was man bisher Tugend oder natürliche Herzensgüte genannt hatte, und welche unsere besten Handlungen vom Stolz ableiteten. Er vergleicht diese Art von Wahrheitsmachern mit den Goldmachern. Beide durchsuchen und durchwühlen äusserst Garstiges, die ersteren den garstigsten Ort in der Welt, ein schlechtes Herz. Nur sind die Goldmacher bescheidener. Sie ziehen aus dem schlechten Erfolg ihrer Nachforschungen doch nicht den Schluss, dass es ganz und gar kein Gold in der Welt gebe; die Wahrheitsfinder aber, nachdem sie die Cloake des eigenen Herzens durchstöbert und dort nichts entdeckt haben, das einem Strahl der Gottheit ähnlich sieht, nichts Tugendähnliches, nichts Gutes, nichts Liebenswertes, schliessen daraus ganz herzhaft, dass überhaupt nichts dergleichen in der Welt vorhanden sei. Fielding will diesen sogenannten Philosophen freilich zugestehen, dass auch jenes zartere Gefühl, das allein den Namen Liebe verdient, der gröberen sinnlichen Befriedigung, die allerdings mit Unrecht Liebe genannt wird, kaum entraten könne; dafür aber fordert er von ihnen auch die Anerkennung der Thatsache, dass etwas wie Güte und Wohlwollen, etwas das eben vermittelst der Erhöhung der Glückseligkeit anderer den Menschen beglückt, seine höchste Selbst-

befriedigung bilde und ihm ein ausgezeichnetes Wonnegefühl verschaffe.

Die Farce Fieldings ‚The Virgin unmasked' hat mit Mandeville's gleichnamiger Schrift nichts zu thun.

Pope hat in der Dunciad, II, 414, einen Seitenhieb an Mandeville ausgeteilt, für ihn gehört er ganz in eine Gesellschaft mit den verhassten Freidenkern.

Hogarth, der für die Namen Woolston's und Sacheverell's in „The Harlot's Progress" ein Plätzchen zur satirischen Verewigung gefunden hat, hat, soviel ich sehen kann, unsern Doktor und seine Fabel nirgends angebracht.

In Frankreich hat die F. B. keine eigentlichen Controversschriften hervorgerufen, aber man hat Notiz vor ihr genommen.

Voltaire[1]), der weder in seinen Lettres sur les Anglais, noch in seiner Ueberschau über die freigeistige Litteratur Mandeville erwähnt, kommt im Dictionnaire Philosophique zweimal auf ihn zu reden. Unter dem Artikel Abeilles (XVII, 29) gibt er von der „berühmten Bienenfabel Mandeville's, die ein so grosses Aufsehen in England machte", einen kleinen Abriss in Versen, der aber nicht so ganz historisch treu ausgefallen ist: Die Bienen waren früher wohl regiert und dank ihrer Arbeit und dank ihren Königen ging es ihnen recht gut. Da schlichen sich einige habgierige Drohnen ein, die nicht arbeiteten, sondern predigten. Wir versprechen euch den Himmel, sagten sie, gebt uns dafür euren Honig und euer Wachs. Die gläubigen Bienen hatten bald den Hunger zu spüren. Endlich half ihnen der König eines anderen Schwarmes. Die Geister klären sich auf, man rottet die Drohnen aus und den Bienen geht es wieder vorzüglich.

Die Art, wie Voltaire hier mit seinem Original umgeht, kann an die Charakteristik, die Montesquieu von ihm gegeben hat, erinnern: „Er ist wie die Mönche, die alles, was sie schreiben, zum Ruhm ihres Ordens schreiben. Il écrit pour son couvent." Man könnte aber auch daran denken, dass Voltaire sich hier von Reminiszenzen an eine andere Bienenfabel hat leiten lassen, mit der seine Verse einige Verwandtschaft haben, und die mit der Mandeville'schen auch sonst öfters verwechselt wurde. Es ist das eine Bienenfabel mit freidenkerischer Tendenz, die in „Jaques Massé, Voyages et Aventures 1710 à Bourdeaux" enthalten ist. Verfasser dieser letzteren Schrift soll Simon Tissot de Patot, Professor der Mathematik zu Deventer, gewesen sein.

„Mandeville geht noch viel weiter", fährt Voltaire fort und citiert nun einige ihn charakterisierende Sätze über den Nutzen der Laster

1) Oeuvres Complètes de Voltaire, Nouvelle édition. Paris 1878.

und der Verbrechen. Richtig findet er, dass eine gut regierte Gesellschaft aus allen Lastern Nutzen ziehen kann; aber dass Laster zum Glück der Welt nötig sind, ist nicht wahr. Aus Giften kann man gute Arzneien machen, aber man lebt nicht von Gift. Wenn man die Bienenfabel so auf ihren wahren Wert zurückführe, so könnte sie ein ganz nützliches Moralwerk werden.

Auch wo er zum zweitenmal auf Mandeville zu reden kommt, im Artikel envie, hat seine Kritik diese etwas zögernde Haltung, die doch mehr zustimmend, als ablehnend ist. Mandeville, sagt er, sei seines Wissens der erste, der den Neid als etwas recht Gutes, als eine sehr nützliche Leidenschaft dargestellt habe. Vielleicht hat Mandeville den Wetteifer (émulation) mit dem Neid verwechselt. Vielleicht auch ist der Wetteifer nichts als Neid, der sich eben in den gehörigen Schranken hält. Michel Angelo konnte gut zu Rafael sagen: „Ihre Art von Neid ist sehr lobenswert! Sie sind ein braver Neider. Lasst uns gute Freunde sein!“ Aber der talentlose Tropf, der neidisch ist auf das Verdienst, wie der Bettler auf den Reichen, der Années littéraires schreibt (Anspielung auf Fréron), ein solches Tier entfaltet einen nichtsnutzigen Neid, den auch ein Mandeville nie wird rechtfertigen können. Unter allen Umständen ist es ein gutes Sprichwort: Besser sich beneiden, als sich bemitleiden lassen. „Lassen wir uns also beneiden, so gut wir können.“

Eine Partie aus dem Commentar der F. B. hat Voltaire in Verse gebracht in Le Marseillois et le lion unter dem Pseudonym M. de Saint-Didier (X, 141). Im Avertissement sagt er, Herr von Saint-Didier habe kurz vor seinem Tode diese Fabel verfasst, in der sich einige Aperçus aus der englischen Philosophie finden. „Diese Aperçus sind in der That der Bienenfabel Mandeville's nachgeahmt; alles übrige gehört dem französischen Verfasser an.“ In Wirklichkeit gehört der Grundgedanke (Widerlegung der Prätensionen der anthropocentrischen Weltanschauung durch die Ironie der Thatsachen) ebenso wie die Einkleidung des Gedankens (s. F. I, 190 ff.) ganz Mandeville an. Voltaire hat nach seiner Art noch einige Seitenhiebe auf biblische Vorstellungen hinzugefügt, z. B. auf den noachischen Bund Gen. Cap. 9. Mein Dokument vom Pakt, sagt der Löwe, sind meine 40 Zähne. Der allgemeine Pakt ist, dass man geboren wird und stirbt und dass die eine Hälfte die andere verspeist. Auch gibt er dem Ganzen einen glücklichen Ausgang, in dem die Schafe, „wie immer bei den Verträgen der Herren Löwen“, die Kosten zu tragen haben.

Eine ausführliche Kritik Mandeville's, allerdings ausschliesslich nach der Seite seiner pessimistischen Anthropologie und Soziologie,

hat Rousseau gegeben im Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité, da wo er seine Ideen vom Naturstand im Gegensatz gegen die Vorstellungen von Hobbes und Mandeville entwickelt. Er fasst den letzteren, diesen rücksichtslosesten aller Verlästerer (détracteur) der menschlichen Tugenden, an dem Zugeständnis, dass doch auch er wenigstens das Mitleid dem Menschen als natürliche Tugend lassen müsse; das Mitleid, das um so allgemeiner und nützlicher sein muss, als es aller Reflexion vorausgeht und eine Eigenschaft ist, die Mensch und Tier gemein haben. Mit Vergnügen sieht man den Verfasser der F. B. genötigt, den Menschen als mitleidiges, gefühlvolles Wesen anzuerkennen, sieht ihn, in dem Beispiel, das er gibt, aus seiner kalten und spitzigen Schreibart heraustreten, um uns jenes pathetische Bild zu geben — und nun folgt die oben (p. 52) erwähnte Schilderung, wobei freilich an Stelle der Sau das rhetorisch passendere „reissende Tier mit mörderischen Zähnen" tritt und eine in Ohnmacht fallende Mutter beigegeben wird. Selbst noch in der Corruption der Cultur erhält sich diese reine Regung der Natur, wie man an den Thränen im Theater sehen kann. In seiner ursprünglichen Kraft findet sich dieses Gefühl, in dem sich das zuschauende Tier mit dem leidenden aufs Innigste identifiziert, allerdings nur im Stand der Natur, beim Wilden. Die Vernunft weckt den Egoismus und die Reflexion pflegt ihn. Die Philosophie isoliert und macht, dass der Mensch beim Anblick eines Leidenden bei sich denkt: „Geh' zu Grund, wenn Du willst! Ich bin in Sicherheit". Höchstens noch stören die Gefahren der Gesellschaft im Grossen den ruhigen Schlaf des Philosophen; aber man kann seinen Nebenmenschen unter seinem Fenster erwürgen — er hält sich die Ohren zu und argumentiert sich ein wenig vor, um die Natur, die sich in ihm empört, zur Ruhe zu bringen. Der wilde Mensch hat dieses wunderbare Talent nicht; er gibt sich unbedenklich der ersten Regung der Menschlichkeit hin. — Fast wie eine Stelle aus einer Taine'schen Parodie auf den Revolutionsstil liest sich, was weiter folgt: Bei einem Krawall, bei den Strassenhändeln, da kommt das gemeine Volk herbei, der vorsichtige Mann entfernt sich. Die Kanaille, die Weiber der Halle, die sinds, die die Streitenden trennen und die gebildeten Herrn (les honnêtes gens) hindern, sich zu erwürgen.

Rousseau meint mit dieser Ansicht vom Mitleid Mandeville auf seiner Seite zu haben; dieser habe wohl eingesehen, dass mit aller ihrer Moral die Menschen nur Ungeheuer wären, wenn die Natur ihnen nicht das Mitleid zur Stütze der Vernunft gegeben hätte. Sein Fehler war, nicht einzusehen, dass mit dieser einzigen Eigenschaft alle sozialen Tugenden, die er dem Menschen abstreiten will, gegeben sind. Edel-

mut, Milde, Menschlichkeit sind nichts anderes als Mitleid gegenüber dem Schwachen, dem Schuldigen, dem menschlichen Geschlecht im Allgemeinen. Auch Wohlwollen und Freundschaft sind nur die Wirkungen eines ununterbrochen auf einen bestimmten Gegenstand gerichteten Mitleids.

Die Authentie dieses ganzen Abschnitts wird freilich bestritten, er wird für Diderot in Anspruch genommen und Assézat hat ihn in seine Ausgabe Diderot's aufgenommen. Die Gründe dafür sind gelegentliche Bemerkungen Rousseaus selbst, eine Anmerkung in den Confessions, wo er Diderot vorwirft, seinen Schriften einen harten Ton und etwas Finsteres gegeben zu haben. Die Partie von dem Philosophen, der sich die Ohren verstopft, sei von ihm (*de* sa façon); noch stärkere Stücke, mit denen er ihn habe versehen wollen, habe er doch zurückgewiesen. Im Brief an Herrn von St. Germain vom 26. Febr. 1770 redet er von einigen Stücken des Discours sur l'inégalité, die von Diderot stammen (*de* la façon de Diderot) und die er auf sein Drängen, obwohl ungern, eingeschoben habe. Im Stil seien diese Einschiebsel von seinem Eigentum schwer zu unterscheiden, wohl aber inhaltlich, wie man z. B. an dem Stück von dem Philosophen, der sich die Nachtmütze über die Ohren ziehe, sehen könne, das ganz von Diderot sei (est de lui tout entier); und nun folgt als Erkennungszeichen für die unechten Stücke Diderot'scher Herkunft die oben citierte Charakteristik in den Confessions.

Darnach ist also mit ziemlicher Sicherheit das Bild vom unbarmherzigen Philosophen auf Diderot zurückzuführen, obwohl von der „Härte" hier eigentlich mehr Diderots eigene Partei getroffen wird. Dagegen kann ich den Beweis für das Recht, den ganzen passus über Mandeville auszuheben und Diderot anzuweisen, für noch nicht erbracht ansehen. Die Gedanken, die er enthält, sind gerade dem Rousseau dieser ersten Periode keineswegs fremd und sie haben ihre wohlbegründete Stelle im Ganzen des discours. Ob freilich die Grundidee des discours und damit Rousseaus ganzer Standpunkt originale Conception von ihm selbst ist, oder ob er sie der Inspiration Diderot's verdankt, ist eine andere Frage, über die hier nicht entschieden werden soll. Merkwürdig bleibt freilich, dass der wenig belesene Rousseau eine so genaue Kenntnis des doch nicht allzu bekannten Werks gehabt haben soll; die angezogene Stelle aus der F. B. ist schon etwas entlegen.

In den Kreisen der Philosophen war offenbar die Bienenfabel ein viel diskutiertes Buch. Im Salon von 1765 sagt Diderot, als er auf ein grosses Gemälde eines schlechten Malers zu reden kommt

(X, 299) [1]: „Was sollen wir aber mit dem anfangen? Ihr Verteidiger der F. B. sagt mir freilich, dass das doch dem Farbenhändler, dem Leinwandverkäufer Geld einbringt. Zum Teufel mit den Sophisten! Bei denen gibts kein Gut und Schlecht mehr! Wenn sie doch im Sold der Vorsehung stünden!"

Die ethische Apologie der Leidenschaften in Diderot's Pensées Philosophiques unterscheidet sich doch zu sehr von den Gedanken verwandter Tendenz in der F. B., als dass man an eine Einwirkung Mandeville's hier denken dürfte.

Auf Helvétius haben nach Malesherbes' Versicherung Mandeville's Schriften grossen Eindruck gemacht (s. Erdmann, Grundriss II, 89). Die Sorbonne hat in ihrer Censur seines Werks ‚de l'Esprit' da, wo sie die „verschiedenen Gifte" namhaft macht, die er den modernen Büchern entnommen habe, auch Mandeville's Namen genannt. — Die Stellen in Helvétius Werken sind zahlreich, in denen Beeinflussung durch Mandeville erkennbar ist, besonders in seinen Auseinandersetzungen über die Soziabilität des Menschen; über das philosophische Märchen von der natürlichen Güte des Menschen, in seiner aufgeregt heftigen Polemik gegen Shaftesbury. Eine ausdrückliche Beziehung auf Mandeville jedoch und eine eigentliche Auseinandersetzung mit ihm habe ich nicht finden können; auch nicht im Abschnitt über den Luxus (De l'Esprit Disc. I, chap. III. de l'ignorance), wo eben die allgemeinen Argumente pro und contra aus der viel verhandelten Luxuscontroverse vorgetragen werden. —

Deutschland ist in der Bienenfabelcontroverse nur mit wenigen Schriften vertreten; unter ihnen aber ist ein grosser Name.

Durch die „kurzen Nachrichten von denen Büchern und deren Urhebern in der Stollischen Bibliothek" (Th. 9. 1740) bin ich aufmerksam geworden auf eine kleine Schrift von H. S. Reimarus, die meines Wissens noch nicht beachtet worden ist, und von der sich ein Exemplar, vielleicht das einzige noch existierende, auf der Hamburger Stadtbibliothek befindet, die es mir freundlichst zur Benützung überlassen hat. Es ist eine Schulrede, die Reimarus als Rektor des Wismarer Lyceums hielt. Der Titel lautet:

Programma / quo / Fabulam De Apibus / examinat / simulque ad Orationes IV. / de / Religionis et Probita/tis in Republica Commodis / ex Legato Peterseniano / a Qvatuor Alumnis Classis Primae / ad D. V. Sept. hor. IX matut. / habendas / Literarum Patronos O. O. / Observanter invitat. / M. Hermannus Samuel Reimarus /. Lyc. Wism. Rect. Wismariae /. Typis Zanderianis /. (4 ° pp. 10).

1) D. Diderot. Oeuvres Complètes revues par J. Assézat. Paris 1875.

Die Jahreszahl, die auf dem Titel nicht zu finden ist, geben die Stolleschen Nachrichten mit 1726 an. Die Eingangs der Rede citierten Zeitschriften-Artikel reichen noch bis April 1726. Nach einer kurzen Inhaltsangabe der F. B. will er ihre verschiedenen Irrtümer in systematischer Ordnung durchnehmen, ordine forte magis concinno, quam ipse Auctor. Er behandelt die Läugnung der Ethik und die Erklärung ihrer Entstehung aus dem Politikerbetrug, die Anzweiflung des vorhandenen Sittlichen und endlich „seine originale These“ vom Nutzen der Laster. „Licet forte neque hoc novum sit, sed aliis tantummodo verbis sit dictum atque factum est a multis.“ Es wird nachgewiesen, dass sie im Widerspruch steht mit anderen Thesen Mandeville's, dass sie jedenfalls zu weit gefasst ist, dass weder die dem Gebiet der Moral, noch die dem Gebiet der Staatswissenschaft entnommenen Beweise sie stützen können und dass der geringe Wahrheitsgehalt, der ihr zu Grund liegt, in ein falsches Licht gesetzt worden ist. Am Schluss stellt Reimarus eine Gegenfabel in Aussicht, die jedoch m. W. nicht geschrieben worden ist: „Haec pauca sufficiat ad commentationem Mandevillii monuisse, alio forte loco dabitur occasio fabulam Auctoris alia ludendi Fabula.“ 4 Schüler hatten bei dem Akt Reden zu halten über den Wert der Religion und Sittlichkeit für den Staat. Der erste hatte den Beweis für den Satz zu führen, dass Religion im Allgemeinen die sicherste Grundlage der Gesellschaft ist, der andere für den Satz, dass der Atheismus zum Krieg aller gegen alle führt, der dritte dafür, dass auch der Aberglaube dem Staat sehr schädlich ist, der vierte dafür, dass die christliche Religion die beste von allen ist für die bürgerliche Gesellschaft. — Die klare, in ihrem knappen, logischen Gang wohlgegliederte Streitschrift, der man übrigens die Lektüre des Referats über Bluett's Schrift in der Bibl. Angl. und N. Z. v. G. S. wohl anmerkt, hat doch für unsere Controverse keine wesentlichen Verdienste.

Der andere deutsche Polemiker J. F. Jakobi, ein tüchtiger und angesehener Theolog, der zuerst an der Universität Göttingen als Privatlehrer wirkte und später in der Stadt Hannover und im Fürstentum Lüneburg in angesehene Kirchenstellen gelangte, hat nicht eine besondere Gegenschrift geschrieben, sondern einem grösseren Werk eine ausführliche Widerlegung Mandeville's einverleibt. Der Titel des vierbändigen Werks ist:

Betrachtungen über die weisen Absichten Gottes bei den Dingen, die wir in der menschlichen Gesellschaft und der Offenbarung antreffen, ausgefertigt von Johann Friedrich Jakobi, Prediger an der

Kreuzkirche in Hannover. — Hannover, im Verlag sel. Nikolai Försters und Sohns Erben, Hofbuchhandlung. 1749.

Für uns kommt in Betracht die im 3ten Band enthaltene 13. Betrachtung: „Von der Absicht Gottes bei den guten und widrigen Verhängnissen, welche mit den Handlungen der Menschen keine notwendige Verbindung haben, nach der blossen Vernunft angestellt." Mandeville wird hier von § 57 bis § 103 widerlegt, weil sein Buch dem Satz des Verfassers widerspricht, dass ein Teil der widrigen Verhängnisse dieses Lebens ihr Absehen auf die Laster der Menschen haben.

Jakobi behandelt nur die eigentliche Fabelthese, gibt sich aber hier viele Mühe mit einer genauen Bestimmung des Sinns der These, mit einer Definition der sie bildenden Begriffe und mit einer Untersuchung der ethischen Voraussetzung, unter der sie konzipiert ist. In der Widerlegung ist er besonders bestrebt, die Grenzen aufzuzeigen, wo das Wahre, das an der F. B.-These ist, aufhört und das Uebertriebene und Falsche beginnt. Sprache und Stil sind von einer, wohl selbst für diese Zeit starken Naivetät. Jakobi ist ein deutscher Rationalist mit seinen Schwächen und mit seinen Vorzügen. Zu den letzteren gehört sein aufrichtiges Bemühen, dem Gegner doch alle Gerechtigkeit widerfahren zu lassen — er muss manchmal innehalten, „damit ihn nicht ein angeflammtes Feuer zu hitzigen Ausdrücken verleite" —, und dann die Bereitwilligkeit auch mit dem Unsympathischen durch ein ruhiges Abwägen der Gründe sich auseinanderzusetzen.

In Jöchers Gelehrten-Lexikon sind ausserdem noch 2 deutsche Gegenschriften gegen die F. B. erwähnt, die ich nicht habe auffinden können, eine von Feuerlein, Göttingen 1748 und eine von Eisner, Berlin 1747.

V. Löscher hat eine Gegenschrift gegen die französische Uebersetzung der Free Thoughts geschrieben:

Nötige Reflexiones über das im Jahr 1722 zum Vorschein gebrachte Buch Pensées libres sur la religion etc. oder freye Gedanken von der Religion, nebst wohlgemeinter Warnung vor dergleichen Büchern abgefasst von Valentin Ernst Löschern D. Oberkonsistoriali und Superintendenten zu Dressden 1724.

Löschers Urteil ist ziemlich scharf: „Freie Gedanken, welche vielmehr freche Gedanken heissen möchten" (38): „Er hat eine Mixtur gemacht, die man vor einen probaten Seelengifft kann passieren lassen" (13).

Günstiger urteilt Colerus, ehemaliger Weimarischer Hofprediger, in einer Recension der Pensées Libres in der Auserlesenen theologischen Bibliothek (Th. V und VI) 1724. „Er hat in geistlichen

und weltlichen Dingen keine geringe Einsicht. — Wenn er etwas frei zu sein und etwas zu weit zu gehen scheint, so muss man doch sagen, dass viele andere seinesgleichen, wenn sie sagen dürften, was sie wollten, viel ärgerlicher herausplatzen würden“. Im ganzen ist das Buch „ein scharfes Messer, das man zu seiner Notdurft brauchen, damit aber auch Unvorsichtige sich gefährlich verletzen können“.

Reimmann in seinem Catal. Bibl. theol. hat nach den Stollischen Nachrichten (s. p. 212) „nicht gar zu favorabel über die Pensées libres geurteilt; dass dagegen Thomasius in seinen vernünftigen aber nicht scheinheiligen Gedanken dasselbe angepriessen, sei nicht verwunderlich“.

Von Recensionen der Mandeville'schen Schriften, sowie der Controversschriften in den zeitgenössischen Zeitschriften haben mir die folgenden vorgelegen; die Liste würde sich übrigens wohl noch vermehren lassen.

Bibliothèque Anglaise, Jahrg. 1725, Tom. XIII, P. I, 2: Bericht über die Bienenfabel (2. Aufl. von 1723). Bibliothèque Anglaise, Tom. XIII, P. I, 197. Bericht über Bluett's Gegenschrift.

Ein Excerpt der beiden Recensionen gibt:

Neue Zeitungen von gelehrten Sachen. Leipzig. Jahrgang 1725. Dieselbe Zeitschrift gibt im Jahrg. 1726 einen Auszug aus dem Artikel des Journal des Savants über Bluett's Schrift; im Jahrg. 1727 eine kurze Notiz über die F. B., als deren Verfasser Jakob Masse angegeben wird (s. p. 208); endlich im Jahrg. 1729 eine Anzeige von Innes' Gegenschrift, zusammen mit dem Bericht der Evening Post über das Verbrennen des Buchs durch den Verfasser (s. p. 27).

Das Journal des Savants enthält im Jahrgang 1726, April, einen Bericht über Bluett's Gegenschrift.

Die Bibliothèque Britannique enthält im Jahrgang 1733 vol. I, Tom. I und II, neben der Todesanzeige einen ausführlichen Bericht mit Recension über den Enquiry into the Origin of Honour.

Die Bibliothèque Raisonnée bringt im Jahrgang 1729 Tom. III eine Recension der F. B.; im Jahrgang 1732 Tom. VIII eine kurze Recensionsnotiz über den Enqu. into the Orig. of Honour.

In den Mémoires pour l'histoire des sciences et des beaux arts (oder Mémoires de Trévoux) erscheint im Jahrgang 1740 in 3 Stücken (p. 941 ff.; p. 1596 ff. und p. 2103 ff.) ein Bericht mit angefügter Kritik über die F. B. des Sieur de Mandeville und ihre französische Uebersetzung. Das erste Stück ist ein schon mit Kritik durchsetzter Bericht über Teil I der F. B., das zweite kritisiert die Uebersetzung und stellt

die 6 Irrtümer Mandeville's heraus, deren Widerlegung im zweiten Stück begonnen, im dritten zu Ende geführt wird. Ausführlicher werden bekämpft der Angriff auf die Moral und die Läugnung der Tugend und der natürlichen Soziabilität des Menschen. Die Kritik bringt nicht mehr als die gewöhnlichen Argumente.

Von Recensionen über die Free Thoughts ist schon erwähnt: Auserlesene theologische Bibliothek (Th. V und VI) 1724. Ausserdem wird über sie berichtet in den Unschuldigen Nachrichten 1723 (p. 751); 1725 (p. 516); 1726 (p. 841).

Die Gedanken der Controverse.

Urteile über Tendenz und Bedeutung der Bienenfabel.

Mandeville's Tendenz wird von fast allen Gegnern als antiethisch, antireligiös und antichristlich gefasst.

Schon das Presentment der Jury von Middlesex reiht die Schrift unter die antireligiöse Litteratur ein (s. o. p. 22). — Der noch ganz ungebrochene, altbritische Religionseifer spricht sich aus im Brief des Theophilus Philobritannicus an Lord C. (F. B. I, 446 ff.): Catilina, vom griechischen Caffeehaus, der sich unter dem Namen Cato's verbirgt, der Verfasser der F. B. und die ganze Brüderschaft für den Prätendenten wollen die Religion unterminieren und die Verfassung umstürzen. Diese Skribenten sind keine Protestanten mehr, oder nur insofern, als sie gegen alle Religion protestieren. „Solchen Menschen möchte ich nicht allein begegnen auf der Hownslow-Heide ohne Pistolen". Es handelt sich in dieser Sache um die Entscheidung für Gott oder für den Teufel. Da kann kein treuer Brite ruhig bleiben, das englische Volk will seine Religion nicht aufgeben.

Law sagt ihm (1 ff.): „Die Tugend, die bisher noch, theoretisch wenigstens, in Ehren gehalten wurde, wollen Sie zerstören, indem Sie die Ethik als einen Betrug darstellen". — Innes, der sich eine Verteidigung der Tugend in ihrem ewig verbindlichen Charakter gegen ihre Verächter zur Aufgabe macht, durchschaut ihn ganz; er weiss recht wohl, dass die merkwürdigen Paradoxieen, die er vorgebracht hat, nicht seine letzten Gedanken sind (Pref. 35). Er findet in der F. B. ein System lasterhafter Moral, das der allgemeinen Ueberzeugung der Menschheit widerspreche. Mit Recht habe ihn die Jury verurteilt als schuldig gegen Tugend und Menschenwürde (Pref. 4). Wie ein Jude, der Muhammedaner werden wolle, vorher Christ werden müsse, so müsste der Verfasser der Fabel, ehe er ein Offenbarungs-

gläubiger werden könnte, erst bekehrt werden zur ewigen und unbedingt verbindlichen Tugend, der er jetzt noch so unschöne Namen gebe wie Chimäre u. ähnl.; er müsste erst ein moralischer Heide werden (Pref. 1—3). — Fiddes, der dem schlimmen Einfluss einiger Werke entgegenarbeiten will, welche auf den Umsturz der natürlichen Religion ausgehen, charakterisiert das Buch als eines, das den moralischen Unterschied zwischen Gut und Bös, bald im Scherz, bald im Ernst antaste (Pref. 1 und 10). — Dennis findet, dass — besonders durch Läugnung der Unsterblichkeit der Seele — die christliche Religion, durch das ganze Buch aber die natürliche Religion angegriffen und damit aller Gemeingeist und alle Tugend untergraben werde (Pref. 10). Die F. B. ist nach ihm der Höhepunkt der antichristlichen Schriftstellerei der letzten Jahrzehnte. Bisher gab es wohl Kämpen für den Unglauben, für Deismus, Arianismus, Sozinianismus und tausenderlei fanatischen Enthusiasmus, aber sie alle haben sich laut für die Moral erklärt und — mit Ausnahme der Deisten — auch für die geoffenbarte Religion. Ein Kämpe für Laster und Luxus, einer der es ist im Ernst, kalten Bluts und mit Fleiss, das ist eine bis jetzt vollständig unerhörte Creatur (Pref. 17). — Und Warburton, der auch der Meinung ist, dass er nur seine Anhänger in ihren lasterhaften Neigungen bestärken und ihnen das Christentum verleiden wolle, stimmt mit ein: „Zur ewigen Schande unseres Zeitalters und unseres Landes sehen wir einen solchen Satz öffentlich vertreten, eine unerhörte Frivolität mit Frechheit vorgebracht, mit Unverschämtheit behauptet“ (83. 79. 81). Selbst Hutcheson, der in der Kritik verhältnismässig ruhig bleibt, urteilt doch, dass das Paradox von der Nützlichkeit der Laster nur die Tendenz habe, das unverfälschte sittliche Gefühl zu verwirren und zu verführen (59). — So auch Thorold (p. 43). — Auch die Recensionen in den Zeitschriften urteilen meist so: „Die Absicht könnte nicht ärger sein. Wo er sich selbst ein Genüge gethan, ist er sehr zu beklagen, noch mehr, wo er nicht mit sich zufrieden ist: denn wie kann er im ersten Falle glauben, was er sagt, im andern Falle aber sagen, was er nicht glaubt“ (N. Z. v. G. S. 1725 nach Bibl. Angl.). — Bluett macht ironische Anmerkungen über die Zeitgemässheit dieses politischen Systems, das zu einer Zeit erscheine, wo doch wirklich so wenig Angriffe auf die Freiheit der Menschheit in der Lasterpraxis gemacht werden, wenn man etwa von dem Unternehmen der Armenschulen absehen wolle (16). — S. H. Reimarus findet es nach dem Commentar zur Fable, in dem der Verfasser seine pessima mens recht zeigen wollte, vollends klar: ipsum vitiis advocatum venisse, virtutem autem cum Religione evertere conari. — Dass

auch Hume in Mandeville den Immoralisten sieht, geht aus mehreren seiner Bemerkungen, insbesondere der unten (p. 237) angeführten, hervor.

Eben Bluett gehört übrigens schon zu einer anderen Reihe von Kritikern, die Mandeville's Tendenz zwar nicht viel günstiger auffassen als die genannten, die aber immerhin ihrem Urteil eine konkretere Formulierung geben. So betrachtet Bluett die F. B. als einen Panegyrikus auf die feine Gesellschaft (men of quality), der zeigen soll, dass selbst noch das Privatleben dieser Kreise die Förderung des Staatswohls im Auge hat (84). — Ihm folgt in dieser Auffassung der Verfasser des True Meaning: Unter ‚public benefits', wofür die ‚private vices' gut sein sollen, ist nicht der Vorteil der Gesellschaft und des Publikums zu verstehen. Dass das nicht sein kann und Widersprüche ergeben würde, wird an der Definition nachgewiesen, welche die F. B. selbst von Laster und Tugend gibt. Gemeint ist der Vorteil des schlauen Politikers, der Grossen und Reichen, der Drohnen, für welche die armen Bienen sich schinden und placken sollen (5 ff). Eigentlich ist das niemand anders, als er selbst und einige spezielle Freunde von ihm (56). Was will er von der Masse des gemeinen Volks und ihrem Wohl, auf die er heruntersieht, wie auf das liebe Vieh! (59). Der Genuss, die Bildung und das Laster, das sind die drei grossen Privilegien der hohen Herren, die er im Auge hat (66). „Gut ist nur, dass er uns Pöbelvolk mit diesem Aufdecken der Karten einen Wink zur Warnung gegeben hat". — Aehnlich wird er von dem Mitarbeiter an Hibernicus's Letters, der sich Isaac Alogist zeichnet, den „Rationalisten" Lord Shaftesbury, Wollaston, Hutcheson, dem Spectator gegenübergestellt als der Modephilosoph der grossen Welt, der den modernen eleganten Herrn Rechtfertigungsgründe an die Hand gibt für alles, was sie sich gestatten (vol. II, 181 f.).

Eine eigene Meinung hat der Verfasser von Deism Revealed. Mandeville habe zu einer Zeit geschrieben, wo das Prinzip der Selbstgenugsamkeit, verbunden mit grossen Complimenten gegen die menschliche Natur, die litterarische Mode vollständig beherrschte. So habe er den entgegengesetzten Standpunkt seiner Satire auf das menschliche Geschlecht gewählt, um dadurch in den Ruf eines originalen Kopfes zu kommen und zugleich doch seine volle Verachtung der Religion zu zeigen (II, 267).

Durch einen andern Contrast charakterisiert ihn in interessanter Weise in Hibernicus's Letters (vol. II, p. 15) ein Artikel über die Verschiedenheit philosophischer Stimmungen. Die rigoristische, weltverachtende Philosophie mit ihrem romantischen Tugendideal und ihren gravitätischen Manieren hatte so lange alles beherrscht, dass endlich

eine Reaktion kommen musste. Da wir von einem Extrem nur ins andere gehen, so haben wir neuerdings die spasshafte Philosophie aufkommen sehen, von der das berühmte neue Produkt, die Bienenfabel, bemerkenswerte Proben gibt. Ihre Methode ist, Witze zu reissen über alles, was dem Menschen ernst und wichtig ist. Mit der Tugend und mit allem Idealen wird aufgeräumt. Wozu sich also weiter bemühen! Wir sind ja Egoisten von Natur und alles ist im Leben lächerlich, eine grosse, impertinente Farce. Was bleibt bei diesem Standpunkt übrig? Man muss es machen, wie der gescheide Verfasser, sich hinsetzen und die Welt auslachen. Höhnen und Grinsen ist das einzig Vernünftige, eine Grimasse das letzte Wort.

Mandeville's apologetischer Versuch, den moralischen Charakter seines Buchs zu behaupten, hat, wie schon diese allgemeine Haltung der Gegner zeigt, nicht viel Eindruck gemacht. Mit Entrüstung und Hohn wird er von Law zurückgewiesen: „Die F. B. soll ein Buch von hoher Moralität sein? Wenn Sie sagen wollten, Sie seien ein Seraph, so wären Sie ungefähr eben so bescheiden und wenn Sie es glauben, so dürfen Sie nicht mehr lachen über die Verehrer der Zwiebel (s. F. I, 35). Die Genugthuung haben Sie allerdings, dass Ihre Extravaganz nun nicht mehr übertroffen werden kann“ (Sect. VI). — In ähnlicher Weise auch Bluett und Warburton (I, 79): „So versichert er uns, um auch noch dem gesunden Menschenverstand ins Gesicht zu schlagen, wie er schon die gemeine Ehrlichkeit verhöhnt hat“. — Auch Campbell vermutet in den Complimenten des Verfassers vor der Tugend einen Humor, der sich ins Feierliche verkleidet (solemn ridicule) (152 ff.).

Law deckt noch die Widersprüche auf, in die er sich mit seiner Verteidigung verwickelt: Männer von hoher Tugend sollen an dem Buch Gefallen gefunden haben — und doch hat er Tugend nirgends gefunden. Sittlich gut zu sein, sei auch für ihn das erste Prinzip, das er einschärfe, dem widerspreche keine Zeile in seinem Buch — als ein Widerruf wäre das allenfalls noch verständlich, so aber, meint er mit Anspielung auf Mandeville's Gleichnis (s. p. 68; F. I, 376), hätte er eben so gut sagen können, er habe den Leuten eine besondere Vorliebe für Tulpen ans Herz legen wollen. Und wenn er seinen Hauptsatz nur hypothetisch gemeint haben und für sich persönlich dem Weg der Tugend den Vorzug geben will, so hält ihm Law entgegen, was er selbst über den wahren Genuss, was er über den imaginären Gewinn der Selbstbeherrschung gesagt hatte und wie er Selbstverleugnung und jeden Zwang, der uns vom Tier unterscheidet, verspotte (Sect. VI).

Fiddes wendet sich mit umständlicher Gelassenheit gegen Mandeville's Behauptung, dass seine Gedanken dem Christentum nicht schädlich seien. Dem Christentum als solchem freilich nicht, meint er, aber der Voraussetzung des Christentums, der natürlichen Religion. In praktischer Hinsicht sind Moral-Gesetz und Christentum fast identisch, höchstens dass das Christentum dem Gesetz im Herzen gegenüber noch ein kleines positives Plus hat. Eine Aufhebung des grundlegenden moralischen Unterschieds würde daher das Christentum zu einem Ceremonialgesetz degradieren. Darum hätte der Verfasser vor allem nachzuweisen, dass er der natürlichen Religion nicht schade (29 f.)

Bluett hält die zahlreichen Retraktationen, die, ernst genommen und mit dem Uebrigen zusammengehalten, den sinnlosesten Widerspruch ergeben würden, für ein durchsichtiges Mittel sich eine Hinterthür zu schaffen im Fall einer Anklage (94). — Aehnlich Dennis.

Im besonderen wird Mandeville's rabbulistische Ausflucht, seine Gedanken gehen nicht Juden und Christen, sondern nur den Naturmenschen an, von Bluett mit einem seiner gelungenen ironischen Seitenhiebe (24) und gründlicher von Law abgethan. Law erinnert ihn daran, wie ihn seine angeblichen Beobachtungen über alle Stände der Christenheit zu seinen Begriffen geführt haben und wie er in Wirklichkeit eben nicht über einen Naturstand schreibe, den er ja auch nie gesehen habe. Auch nütze ihn jene Scheidung nichts, wo es sich um die Frage des Ursprungs der Sittlichkeit handle, der nur einer für alle sei. Er könnte ebenso gut die atomistische Weltentwicklungs-Theorie vortragen und dann sagen, er habe aber nur von der Welt des Naturmenschen geredet, nicht von der Welt der Juden und Christen (8 ff.). — Aehnlich Innes: Es ist, wie wenn er sagen würde, Parallelen schneiden sich schliesslich, und hinzufügte, er rede hier nicht zu Mathematikern (Pref. X.). — Und Thorold p. 7: Der Ausweg hilft nichts. Die sittlichen Begriffe, die angeboren sind, hat ja auch der natürliche Mensch. — Auch Dennis (30) hält es für unbestreitbar, dass mit dem Bienenkorb England gemeint ist; „wenn er es leugnet, so will er mit seiner Ausflucht sich eben nur dem Arm des Gesetzes entziehen". — Das Avertissement des Libraires in der französischen Uebersetzung verteidigt Mandeville gegen den Vorwurf der unsittlichen Tendenz. Das Buch ist zu verstehen als ein satirisches Sittenbild mit dem moralischen Zweck der Geisselung des Lasters, besonders des Hochmuts; die gegenteilige Auffassung kommt von einem Missverständnis der satirischen Stilart, indem man das ernst genommen hat, was nur ironisch gemeint sein kann. Dagegen meint Jakobi (149 f.): „Wer das Buch selber lieset und bemerkt, mit was für Nachdruck er seinen

Satz verteidiget, was für ernsthafte Rechnungen er machet.... wird sich hiervon unmöglich überreden können. Die Freunde des Buchs glauben es selber nicht, sondern meinen, dass die christliche Tugendlehre auf eine unwiderlegliche Art darinen bestritten sei“.

Wird die Tendenz von den Gegnern so schlimm gefasst, so lässt sich erwarten, dass sie im Urteil über den Wert und Gehalt seiner Gedanken nicht eben glimpflich mit ihm verfahren. Theophilus Philobritannicus fürchtet, dass derlei Sätze dem englischen Volk als nationale Schuld angerechnet werden und die göttliche Rache auf das Land herabziehen. Denn Gott segnet und verflucht die Nationen nach Massgabe der Religion, die er bei ihnen vorfindet. Er stellt ein Erwachen des alten Fanatismus der Religionskämpfe in drohende Aussicht, wenn solchen Herausforderungen nicht gesteuert werde, wie sie auch im neulichen antichristlichen Auflauf (runriot) vorgekommen seien, an dem sogar Frauen sich beteiligt haben. Der Teufel möge sich doch an seinen gewöhnlichen Methoden genügen lassen. Er erwartet eine Bill für bessere Sicherung der Religion (F. B. I. 446 ff.).

Noch an Berkeley ist zu bemerken, wie lebhaft das energische Interesse am Staat und am establishment und ihrer unlöslichen Verbindung das Urteil in diesen Fragen beeinflusst. „Wenn wir unsere gute, alte, englische Freiheit lieben, so müssen wir uns hüten, uns diesen Grundsätzen sittlicher Licenz hinzugeben. Ist erst die evangelische Kirche zerstört, so werden wir eine Beute des Papsttums. Es ist sehr wohl möglich, dass die ‚minute philosophers' sich von den Jesuiten haben prellen lassen und dass sie, ohne es zu wissen, ihre Werkzeuge sind“ (Kap. II, 26).

Law ist wohl der Schärfste: Die Pestilenz, die im Finstern schleicht, ist ein reiner Segen gegen diese Bestrebungen (Sect. IV s. f.). — Campbell hält das gottlose System des Verfassers der F. B. für äusserst schädlich; es zerstört die einzigen Dämme, die noch die wertvollsten Interessen der Menschen schützen, es untergräbt Religion und Regierung. Der Autor und seine Gesellen sind nicht respektabler, als irgend eine Tierrasse (170. 92. 110 ff.). — In diesen Ton fällt Innes ein z. B. Pref. 7: „Solche Dinge mögen für gescheid gelten unter Euch Tieren (among you animals)“. Mit dieser scharfen Tonart stimmt es freilich wenig, wenn er ein anderesmal (Pref. 38 f.) das System nur als eine grosse Einseitigkeit auffasst und Mandeville als den Materialisten dem inquiry (Hutcheson's) als dem andern spiritualistischen Extrem gegenüberstellt. „Sie sind ganz Körper, er ganz Seele, in der Einheit der beiden besteht der Mensch“. — Fiddes fürchtet, man möchte ihn zu mild in der Widerlegung finden und

spricht der Jury von Middlesex seinen Dank aus, dass sie in diesen gottlosen Zeitläuften den Mut gefunden habe, ihre Entrüstung über die Angriffe auf Gott, den Fürsten und das Land auszusprechen; denn die Interessen des Staats seien solidarisch mit den Interessen der Sittlichkeit und der Religion. Uebrigens findet er die F. B. da am schädlichsten, wo ihre Lehren im Einzelnen mit persönlicher Spitze angewandt werden, wie z. B. im Essay über die Armenschulen, in der Polemik gegen die Universitäten und gegen die edlen Schenkungen des Dr. Radcliffe, dessen Person und dessen lobenswerte Intentionen Fiddes in Schutz nimmt (109 ff. 124 ff.). — Die Recension im Journ. des Sav. 1726 meint: ein solches Werk kann gefährlich sein, zum mindesten für oberflächliche Geister. Das sind Geistesspiele, die manchmal traurige Wirkungen haben.

Selbst beim „Landgeistlichen" gibt dieses staatserhaltende Interesse schliesslich den Ausschlag zu Ungunsten Mandeville's. Er ist zwar, wenn er gleich mit seinem Fundamentalprinzip nicht einverstanden sein will, ihm im Grunde günstig gestimmt: man sollte zugeben, dass er viel Wahres gesagt habe, wenn auch seine Wahrheiten, wie die von La Rochefoucauld, unangenehm seien. Besonders Berkeley gegenüber ergreift er Mandeville's Partei. Das Tonnenmärchen, das das christliche System verhöhne, und die F. B., die ein bischen stichle auf unsere modernen, ehrwürdigen und hochwürdigen Apostel, die dafür bezahlt sind zu predigen, was sie nicht praktizieren, haben dem Christentum lange nicht so geschadet, wie dieser Apologet. Aber gegen die F. B. sagt er doch, dass man über solche Dinge lieber nicht spekulieren solle und dass die Veröffentlichung dieser Gedanken bedenklich sei. Es kann für den Patriotismus nicht zuträglich sein, wenn die Welt erfährt, dass Decius und Herostrat dieselben Motive hatten. Sind die Handlungen wohlthätiger Natur, so lässt man besser die Quelle im Verborgenen (4 ff. 44 ff.).

Unter den rein gegnerischen Urteilen ist das von A. Smith ein bemerkenswert besonnenes. Zwar sagt auch er: Da Mandeville's System die sittlichen Unterschiede aufhebt, so ist es in dieser Hinsicht als durchaus verderblich zu beurteilen (451)[1]). Aber was die faktischen Wirkungen des Buchs angeht, so meint er, dass es vielleicht nicht mehr Laster veranlasst habe, als es auch ohnedies gegeben haben würde,

1) In der Ausgabe der Mor. Sent. von 1759 war in dieses Urteil auch noch La Rochefoucauld einbegriffen, in der Ausgabe von 1790 ist La Rochefoucauld gestrichen, vielleicht unter dem Eindruck eines Briefs, den Smith 1778 von dem Enkel des Herzogs erhalten hatte. S. Catalogue of the Library of Adam Smith by James Bonar. London 1894.

aber, so fügt er allerdings hinzu, es hat dem Laster, das anderswo herkam, den Mut gegeben, sich mit mehr Frechheit zu zeigen und mit unerhört frivoler Verwegenheit die Corruption seiner Motive einzugestehen. Seine unbestreitbar grosse Wirkung hätte übrigens das Buch nicht haben können, wenn es nicht in manchen Richtungen der Wahrheit nahe gekommen wäre (459).

Formale und litterarische Kritik.

In der materiellen Kritik über das Ganze der Mandeville'schen Gedanken, machte sich so fast bei allen Gegnern die Leidenschaft der Kampfesstellung bemerkbar, welche sie einnehmen. Damit hängt es zusammen, dass sie auch in der formalen Kritik, wo sie rein den geistigen Wert der litterarischen Leistung beurteilen, den Tenor des Verwerfungsurteils nicht verlassen. Eine wirkliche Handhabe hat Mandeville hier den Gegnern gegeben durch die unläugbaren Widersprüche, die dadurch entstehen, dass er rein nur aufgenommene oder von fremdem Schema kopierte Gedanken unvermittelt fortführt neben seinen originalen Ideen, sodann durch die Nachlässigkeit in der Definition der Begriffe, wie sie mit der unsystematischen Art seiner Schriftstellerei zusammenhängt.

So sieht Hutcheson eine besondere Stärke des Verfassers in den schwer entwirrbaren Widersprüchen, in die er seine Absurditäten und Paradoxe einhülle. In der langen Liste, in der er sie aufzählt, hat er übrigens mehr nur scheinbare und nebensächliche Widersprüche herausgestellt. — Mit mehr Glück und Geist hat Bluett die salopp gebildeten Begriffe, die sich fortwährend widersprechen, zur Zielscheibe seiner Ironie gemacht. — Prägnant und scharf hat Hume den für die Einheitlichkeit der Gedankenbildung bedenklichsten Punkt hervorgehoben. Es ist ein Widerspruch in einem Atem zu behaupten, dass die moralischen Unterschiede Erfindungen der Politiker seien im öffentlichen Interesse und dass das Laster dem Gemeinwohl förderlich sei (III, 307). Auf die Inkonsequenzen, welche die fortwährenden Limitationen des Hauptgedankens im Gefolge haben, hat besonders Bluett hingewiesen: Er zeigt damit nur, dass er nicht den Mut hat, zu seinen eigenen Gedanken zu stehen und erreicht nichts, als dass er sie auch noch logisch verderbt und sinnlos macht (91).

So ist das Gesamturteil auch über Mandeville als Denker und Schriftsteller ein ungünstiges. — Campbell kann keinen Geist finden in seinem Buch, das er, die Mandeville'sche Definition von Tugend parodierend, ein sophistisches Erzeugnis von Schmeichelei und Stolz heisst; der Verfasser müsse eine sehr verächtliche Meinung von der Menschheit

haben und eine sehr schmeichelhafte von sich selbst, wenn er die Leute mit solchen Raisonnements fangen wolle (90). — Bluett meint, es sei nicht eben viel Denkkraft aufgeboten in diesen gottlosen Abhandlungen, deren ganze Kunst darin bestehe, in jungen Burschen die Einbildung zu wecken, dass sie auch noch mit ihren Ausschweifungen etwas Gemeinnütziges thun (Pref.). — Warburton will den Bewunderern der gemeinen, schmutzigen Spöttereien und der kindischen Rhetorik dieses Maulhelden (wordy declaimer) zeigen, dass das ganze Werk nur ein grosser Haufen von Falschheiten und Absurditäten ist (I, 79). — Und Dennis, der „Kritiker“ ist in seinem Urteil auch nicht missverständlich: „Dieses Werk hat so grossen Erfolg gefunden, obwohl es nichts ist als ein erbärmliches Durcheinander, geistesschwach, falsch, absurd im Raisonnement, ungeschickt, verworren, niederen Geistes, von gemeinem Humor und von barbarischer Sprache“ (Pref. 17). —

Scharf ist das Urteil von Reimarus: Variorum hic reperi errorum colluvionem sed tamen in tanta confusione male cohaerentem. Nam plerique errores veteres sunt et dudum explosi; quem vero ipse adjunxit, de utilitate vitiorum is plane disjunctus est et ceteris contrarius (2).

Auch hier wieder heben sich einige Kritiker ab von den übrigen, indem sie dem allgemeinen Verwerfungsurteil, das sie teilen, doch eine konkretere Farbe und eine bestimmtere Motivierung geben. Der Isaac Alogist zeichnende Mitarbeiter in Hibernicus's Letters findet charakteristisch für das Buch, wie für die meisten Freidenkerprodukte, denen er es zuzählt, dass Witzeleien und geistreich sein sollende Bilder die Stelle des soliden Argumentierens vertreten müssen. Er gibt als Beispiel, die Art, wie in der F. B. (s. p. 128) Shaftesbury's sozialer Instinkt widerlegt wird. Gegen die Waffen solcher Logik ist der Rationalist wehrlos. Mit Bildern widerspricht man sich glücklicherweise nicht; so kann man mit dem Bild eines hingeschlachteten Stiers an das Mitleid appellieren und mit dem Bild eines zerfleischten Kindes es lächerlich machen (s. p. 52 und 65) (II, 241).

Aehnlich beklagt sich Jacobi über den Mangel der Definitionen und darüber, dass er seinen Hauptsatz so weitläufig genommen, „dass er die Grenzen nicht genau anzeigen kann.“ Aber es ist die Art der starken Geister nicht, dass sie ihre Begriffe genau bestimmen und in eine rechte Ordnung und Verbindung setzen. „Ordentlich und nach einer regelmässigen Methode zu denken ist ihnen eine Schulfüchserei. Wie sollte ein starker Geist, der durch alle Gesetze des Gewissens und der Religion hindurchbricht, ein Sklave der Logik bleiben. Unser Mandeville ist weit über diese Sklaverei der Vernunft hinweg“ (156 ff.).

Auch das will er noch anzeigen „wie sehr widersprechend unser Schriftsteller in den vornehmsten Materien ist, und wie gar übereilt (ich bediene mich des gelindesten Worts, um mich von seiner Grobheit aufs weiteste zu entfernen) er in das Gelag hinein schreibet“ (360).

Brown sieht den Kunstgriff des Verfassers in der Art, wie er falsche Lichter zu geben weiss, bald zu helle, bald zu dunkle, bis er so das eine mal unschuldige Leidenschaften zu Verbrechen gestempelt, das andere mal wirklich Verwerfliches zu etwas Wohlthätigem verschönert hat (151). Wenn man hinter diesen sophistischen Schlich gekommen ist, so hat man den Schlüssel zu diesem ungeheuren Truglabyrinth mit allen seinen Windungen (158). — So urteilt auch A. Smith, dem die Begriffe Mandeville's fast in jeder Richtung verfehlt erscheinen, dass er seinen Standpunkt gründe auf einige Erscheinungen in der menschlichen Natur, die er in einseitige Beleuchtung rücke. Mit seiner lebhaften, witzigen, wenngleich unfeinen Beredtsamkeit habe er es verstanden, seinem System einen Anschein von Solidität und Wahrscheinlichkeit zu geben, der dem Unkundigen imponieren müsse (451). In dem Brief an die Herausgeber der Edinburgh Review von 1755 schreibt er ihm neben Hobbes, Locke, Shaftesbury, Butler, Clarke, Hutcheson das Verdienst zu, im Unterschied von den französischen Schriftstellern, wenigstens versucht zu haben, original zu sein und zu dem alten Ideenvorrat neue Beiträge zu geben. — Hutcheson fasst das Buch als den Typus einer von Addison im vierten Whig-Examiner charakterisierten Litteraturgattung. Er verspottet, wie auch Bluett (96) die Prätensionen des Verfassers auf Scharfblick und Tiefe des Denkens und seine manierierte Geistesaristokratie, er findet auch — wohl nicht ganz mit Recht — ein Charakteristikum des Buchs in der zur Schau getragenen Verachtung der Pedanterie und der Geistlichkeit. Damit solle die Dürftigkeit des Bischens von Gelehrsamkeit, mit dem aber doch geprunkt werde, gedeckt werden. Sein Endurteil ist mit Anspielung auf eine Bemerkung Mandeville's über den lakonischen Geist des englischen Volks (s. p. 136), dass eine vierte Auflage der F. B. ein Zeichen des böotischen Geistes der Briten wäre.

Der Verfasser von Deism Revealed ist einer der wenigen Gegner, der den litterarischen Verdiensten Mandeville's Gerechtigkeit widerfahren lässt (II 267 f.): Von allen Schriftstellern auf der Seite des Unglaubens verfügt er über den grössten Fonds von Geist und Erfahrung. Sein Stil hat allerdings etwas Plumpes, aber er ist klar und energisch. Wenn die Beredtsamkeit des Ulysses im Homer mit einem Schneegestöber verglichen wird, so ist die Mandeville's einem Steinhagel gleich, der alle Umfriedigungen der Tugend niederlegt und eine entsetzlich

anzusehende Verwüstung zurücklässt. Auch Jakobi gesteht, dass er in der F. B. manche schöne Anmerkung und verschiedene feine und witzige Satiren gefunden (151). Der Rezensent in Bibl. Brit. 1733 sagt da, wo er die faktische Zurücknahme der F. B.-Gedanken im Origin bespricht: wir lassen es ihm über, das mit seinem System zu vereinigen, er hat Geist genug, sich aus der Sache zu ziehen. Eine objektive und besonnen abwägende Kritik nach der formalen Seite gibt der Rezensent in Bibl. Rais. 1729. Er lobt die geistreichen Bemerkungen, findet besonders die „Porträts“ frisch, natürlich und wohl charakterisiert, erkennt das Interessante an seinen psychologischen Beobachtungen an — er kennt das menschliche Herz —, die treffenden Bemerkungen über das Verhältnis von Leib und Seele veranlassen ihn zu dem Urteil, dass der Verfasser die Physik vielleicht mehr als die Moral studiert habe; aber schwere Bedenken erhebt er gegen den II. Teil der F. B., der mit seinen Längen und seinem lehrhaft geschwätzigen Ton gegen die einfachsten und allgemeinsten Regeln der dialogischen Schreibart sündigt. Besonders übel nimmt er ihm übrigens die schlechten Spässe über die französische Sprache und die kleinliche, triviale Kritik Corneilles. Im Ganzen sind die 2 Bände nicht unwert, von solchen gelesen zu werden, die das Wahre aus dem Falschen herauszuschälen verstehen.

Eine ästhetische Kritik des Fabelgedichts selbst findet sich in der Rezension in den Mémoires de Trévoux (Juni 1740): Der Verfasser kennt die Regeln für dieses poetische Genre nicht. Es fehlt die durchgeführte allegorische Fiktion, die nur dürftig angedeutet ist in dem hie und da wiederholten Namen Biene. Sonst spielt in dem Gedicht, das eben rein menschliche Sitten ganz buchstäblich abschreibt und karrikiert, die Biene keine grössere Rolle, als der Bär oder die Ente oder der Stör. (Ganz ähnlich schon Bibl. Rais. 1729.) Auch über das ganze Werk, besonders über den 2. Band, urteilt der Artikel ungünstig. Er vermisst Geschmack, Methode, Ordnung, tadelt die Abschweifungen und Wiederholungen, die ermüdende Weitschweifigkeit (948). —

Historische Kritik.

Eine historische Kritik des Mandeville'schen Standpunkts nach seiner Stellung in der geschichtlichen Entwicklung liegt natürlich fast allen seinen Gegnern fern. — Einen leichten Ansatz dazu könnte man noch am ehesten in dem oben citierten (s. p. 224) Artikel in Hibernicus's Letters und etwa in Deism revealed finden. — Nur einiges Material, das freilich nicht eben von

grossem Wert ist, wird für diese Art von Kritik geliefert durch die Bemühungen einiger Gegner, Mandeville's Originalität zu verdächtigen, indem sie die Quellen, aus denen er geschöpft, und die Vorbilder, die er kopiert habe, aufzeigen.

Bluett verfolgt den Stammbaum der Mandeville'schen Ideen weit hinauf. Die libertinistischen Sätze Theodor's, des Atheisten, die relativistischen Aristipp's und Pyrrhon's bilden die Quelle seiner Gedanken; genauer besehen ist es allerdings nur ihre Zusammenstellung bei Montaigne, wo der Verfasser sie sich geholt hat. Die Fabel geht freilich über die elenden atheistischen Ideen dieser Alten noch weit hinaus, indem sie die Laster als gemeinnützlich preist. Diese Erfindung ist Engländern vorbehalten geblieben, und die rechte Zeit dafür war die grosse Rebellion; da wurden die schändlichsten Handlungen: Lügen, Stehlen, Huren als heilig proklamiert. Von den infamen Autoren dieser Zeit, die selbst von den damals Regierenden gebrandmarkt wurden, hat der Verfasser, was noch fehlte für sein schönes System, ergänzt (86 ff.).

Weiter werden von Bluett La Rochefoucauld und Montaigne als seine Vorbilder, der letztere und Bayle als seine Quellen genannt: Er hat sich den Standpunkt La Rochefoucauld's und seines Nachahmers Esprit angeeignet, nur ist er weit über sein Vorbild hinausgegangen in unvorsichtiger Missachtung einiger Restriktionen, die der edle Franzose noch vorbehält, indem er nicht bloss die Existenz der Tugend, sondern auch ihren Begriff selbst und ihren Wert läugnet (Pref. s. f.). Gar zu gerne wäre er ein zweiter Montaigne geworden, doch sah er, dass er es nicht wohl dahin bringen würde, ohne, wo es anging, von ihm zu mausen. Auch Bayle war ihm so recht nützlich, und zwar nicht im Original, sondern in der englischen Uebersetzung; und auch mit Esprit und La Rochefoucauld ist er recht frei umgesprungen (98). Bayle folgt er sogar sklavisch auch in Citaten, die er leicht hätte richtig stellen können, da es offenbar war, dass Bayle wie z. B. im Fall P. Ricaut (in der Bordellfrage) nicht loyal referiert hatte. Aber dafür ist er so wenig verantwortlich, wie ein Schulknabe, der die Schnitzer des Schulmeisters nachsagt. Auch kommt es vor, dass ihm beim Abschreiben etwas passiert, wie z. B. wenn er aus Erasmus Colloquien den Cyclops Evangeliophorus entlehnt, der bei ihm ein Evangeliphorus wird (129; 214; 35). Und so ist dieser vorgebliche Gründer eines ethischen Systems, das alle andern übertrifft, schliesslich nur ein retailer dritten und vierten Grads der Gottlosigkeiteu anderer Leute (98).

Auf Abhängigkeit von Bayle, „den Mandeville so hoch schätzt", weist auch der Artikel in den Mémoires de Trévoux hin: Seinem, leider heutzutage nur zu oft nachgeahmten Beispiel wird er wohl folgen,

wenn er der Offenbarung ostentativ alle Ehre erweist, nur um sie faktisch ungestraft insultieren zu können (1605). Bayle hat in seinem Dictionnaire und in seinen Pensées diverses die Samenkörner des Systems ausgestreut, das Mandeville nachher entwickelt hat. Auch Locke wird als seine Quelle erwähnt. Dagegen haben die Beobachtungen des Herzogs von La Rochefoucauld, auf den er sich beruft und den er oft lobt, nichts zu thun mit den tollen Behauptungen Mandeville's. Er ist nicht sein Meister, obwohl er ihn dafür erklärt. Er folgt viel mehr der Lehre des Hobbes, den er nicht nennt, als der La Rochefoucauld's. Von Hobbes hat er am meisten Ideen entlehnt, obwohl er ihnen dann eine etwas andere Wendung gegeben hat (1623 ff.).

An Hobbes erinnert auch Deism revealed: Hätte Hobbes nicht vor ihm gelebt, so hätte er den Ruhm eines Erfinders davongetragen. Dieselbe Schrift konstruiert sogar eine gewisse Verwandtschaft Mandeville's mit dem, den sie selbst seinen extremen Gegner heisst, mit Lord Shaftesbury: Der Doktor sagt uns, dass private malefits public benefits sind, und der Peer behauptet, dass das Uebel im Einzelnen das Wohl des Ganzen sei (II, 267). — Law findet in der F. B. eine Illustration des verderblichen Einflusses der Schriften von Esprit und Bayle. Auch Reimarus konstatiert eine Abhängigkeit von Esprit: Doctus ab Espritio virtutes convertit in vitia (5) — und für die Fassung des ethischen Ideals selbst eine solche von Fénelon (s. p. 234). N. Z. v. G. S. 1725 urteilen nach Bibl. Angl: Er scheint sich in seinem Commentario Montaigne, Esprit, Bayle und andere dergleichen philosophos wohl zu Nutze gemacht zu haben. Der Verfasser sucht durchgehends zu zeigen, dass er ein aufgeweckter Kopf und mit der Zeit der Bayle von Grossbritannien zu werden fähig sei. Bibl. Brit. 1733 sagt von Origin: Man sieht, dass der Verfasser sich die Werke von Bayle recht zu Nutz gemacht hat, wie denn Bayle auch wirklich sein Held war, obwohl er ihn nie citiert. Bibl. Rais. Tome VIII hat jedenfalls dasselbe im Auge bei dem Urteil über den Origin: man findet in diesem Buch viele merkwürdige Gedanken, die aber nicht alle originell sind.

Eine ausserordentlich interessante Construktion des geschichtlichen Zusammenhangs Rousseaus mit Mandeville gibt A. Smith in seiner Kritik über Rousseaus Treatise on Inequality among men in seinem Brief an die Verfasser der Edinburgh Review: „Wer dieses Werk mit Aufmerksamkeit liest, wird bemerken, dass der 2. Band der F. B. Veranlassung gegeben hat zu dem System des Herrn Rousseau, in welchem die Prinzipien des englischen Verfassers gemildert, verbessert, idealisert und von jener Hinneigung zu Immoralität und Frivolität losgelöst sind, durch die sie

bei ihrem eigentlichen Urheber entstellt waren. Dr. Mandeville stellt den primitiven Zustand der Menschheit als den denkbar elendesten und erbärmlichsten hin, bei Herrn Rousseau ist es der glücklichste und naturgemässeste. Beide nehmen an, dass im Menschen kein mächtiger Instinkt ist, der ihn notwendig bestimmte, die Gesellschaft zu suchen um ihrer selbst willen. Nach dem einen wurde der Mensch durch das Elend seines Urzustandes gezwungen, zu diesem übrigens unangenehmen Gegenmittel zu greifen. Nach dem andern hatten einige unglückliche Zufälle, welche die dem Menschen von Haus aus fremden, unnatürlichen Leidenschaften des Ehrgeizes und der eitlen Begierde nach Herrschaft ins Dasein riefen, dieselbe Wirkung. Beide setzen denselben langsamen Fortschritt allmählicher Entwicklung der Fähigkeiten voraus, die den Menschen zum Leben in der Gesellschaft geeignet machen, und beide beschreiben den Prozess in derselben Art. Nach beiden waren die Gesetze der Gerechtigkeit, welche die gegenwärtige Ungleichheit aufrecht erhalten, ursprünglich Erfindungen der Schlauen und Mächtigen, zu dem Zweck, ihre unnatürliche und ungerechte Ueberlegenheit über ihre Nebenmenschen zu begründen und zu erhalten. Doch kritisiert Rousseau den Dr. Mandeville durch seine Bemerkung, dass das Mitleid, welches der Doktor als natürlich zugesteht, alle die Tugenden hervorbringen kann, deren Wirklichkeit Dr. M. läugnet. Rousseau scheint zugleich der Meinung zu sein, dass dieses Prinzip keine Tugend ist, dass auch die Wilden und die Ruchlosesten unter dem gemeinen Volk es besitzen und zwar in einem höheren Vollkommenheitsgrad, als die am feinsten Gebildeten, worin er übrigens vollständig mit dem englischen Verfasser übereinstimmt. Das Leben des Wilden scheint entweder ein Leben der tiefsten Indolenz oder ein Leben der grossen staunenerregenden Abenteuer zu sein. Beides macht die Schilderungen dieses Zustands der Phantasie so angenehm. Die Leidenschaft aller jungen Leute für die Idylle (Pastoralpoesie), für Bücher von Poesie, Ritterlichkeit und Romantik mit den fabelhaftesten Abenteuern ist die Wirkung dieses natürlichen Geschmacks an zwei scheinbar unvereinbaren Zuständen. Herr Rousseau zeigt dieses Ideal nur nach der Seite der Indolenz, aber in sehr gelungener Darstellung. Mit Hilfe seines Stils und einiger philosophischen Mischungskunst bringt er es zu Stande, dass die Prinzipien und Gedanken des heillosen Mandeville alle Reinheit und Erhabenheit platonischer Moral zu haben und nur den etwas zu weit getriebenen, echten republikanischen Geist zu vertreten scheinen.

Zur Ethik.

Ethischer Massstab.

In der Kritik gegen das ethische Ideal, das Mandeville seinem dialektischen Unternehmen zu Grund legt und das er als Massstab handhabt, macht sich unter den Gegnern ein weitreichender und sehr charakteristischer consensus der Zeit geltend.

Schon Law hat den Punkt, von dem alles abhängt, mit Klarheit und Schärfe gefasst. Es ist der angenommene Standpunkt einer asketischen Ethik, den er als Massstab nicht gelten lässt und in dem er die Fehlerquelle findet, aus der besonders die unnatürlich pessimistische Lebensbeurteilung bei Mandeville herfliesst. Eine Handlung braucht, um als gut zu gelten nicht ein Akt der Selbstverläugnung zu sein; sie ist schon gut, wenn sie der Pflicht entspricht und den Gehorsam gegen die Vernunft und die Gesetze Gottes ausdrückt (Sect. II).

Auch Hutcheson protestiert gegen die der Bienenfabelthese zu Grund liegende falsche ethische Taxation. Die Art, wie die F. B. das industrielle und soziale Leben beurteilt, lässt sich nur halten von dem excentrischen Standpunkt einiger alten Cyniker und päpstlichen Eremiten. Wahrscheinlich hat dem Verfasser einmal in seiner Jugend irgend eine alte fanatische Predigt über Selbstverläugnung imponiert und nun kann er sie nicht mehr aus seinem Kopf hinaus bekommen. Gegen den Genuss der Weltgüter, sofern er nicht der Pflicht Eintrag thut, hat die Philosophie nichts einzuwenden und auch das christliche Gesetz nicht, das uns vielmehr Fleiss und Eifer anempfiehlt in der Fürsorge für uns selbst und unsere Familie, das nirgends den Reichen und Mächtigen als solchen verdammt und auch das nicht allzuheftige Begehren nach hoher Stellung nicht verbietet. Wo vom Verzicht auf Eigentum und von Gütergemeinschaft die Rede ist, sind die ausserordentlichen Zeitverhältnisse zur Erklärung beizuziehen (Remarks).

Brown sagt p. 147: Sein erstes Prinzip oder besser seine petitio principii ist, dass Befriedigung natürlicher Triebe ein Laster ist. Man hört bei ihm auf, tugendhaft zu sein, wenn man geachtet sein, wenn man seinen Durst löschen, wenn man sein Mittagsmahl verzehren will. Auf diesem Prinzip, das er aus Einsiedlerhöhlen und Wüstenvisionen hergebracht hat, ruht alles. — Das ist auch das grosse Sophisma, das Mandeville in dem parodierenden Résumé von Bluett bekennen muss: „N. B.! Ich brauche das Wort Leidenschaft ohne Unterschied für Leidenschaft und Laster“ (25).

Auch Warburton legt den Finger auf dieselbe petitio principii, in

der er einen dolosen Kunstgriff sieht. (p. 81 und 83): Ueber die ethische Bestimmung solcher Begriffe, wie Luxus, könnten entweder die Prinzipien der natürlichen Religion Auskunft geben oder die positiven Satzungen der geoffenbarten Religion. In seiner Schlauheit hat der Verfasser der F. B. den ersteren Massstab, die natürlichen sittlichen Begriffe, die doch allein untrügliche Ausleger auch der christlich-positiven sind, diskreditiert und von den hunderterlei verschiedenen konfusen Auslegungen des anderen positiven Massstabs hat er malitiöser Weise gerade die superstitiöse und fanatische Fassung aufgegriffen. So muss ihm das Christentum sein Helfershelfer sein, indem er als Evangelium ausgibt das Phantom heuchlerischer Mönche und misanthropischer Asketen, nach denen aller Gebrauch der Gaben der Vorsehung über das zum Leben unbedingt Notwendige hinaus Missbrauch ist; woraus dann freilich sein Satz logisch folgt. Mit alledem will er aber nur seinen Lesern das Christentum verleiden, das so grausam ist, und alles, was das Leben verschönert, als Laster verdammt. Im Gegensatz dazu muss man — so lautet Warburtons Antithese — davon ausgehen, dass das Christentum in seinen Geboten und Verboten ganz identisch ist mit der natürlichen Religion, die uns Gott als einen Prüfstein für alle andern gegeben hat. Sonst müssten sich ja die zwei Offenbarungen widersprechen. Ja, das Gesetz der Natur enthält eigentlich das einzige System der Ethik, da die Gebote in der Schrift vielfach okkasionellen und temporären Charakter haben.

Campbell wird im Kampf gegen diese Asketik besonders warm, da er von ihr die eudämonistische und lässliche Lebensauffassung, die ihm als die wahre Ethik sehr am Herzen liegt, bedroht fühlt. Die Selbstliebe, sein Moralprinzip, deckt ihm nicht bloss das Selbsterhaltungsrecht, sondern darüber hinaus eine Reihe von Genüssen, wie die des Fortpflanzungstriebs, von den ewigen Freuden des Himmels nicht zu reden. Viele Gesichts-, Gehör-, Geruchgenüsse sind ja ganz unvermeidlich. Nach dem Grundsatz: Wo kein Gesetz, da ist keine Uebertretung, haben wir ein Recht auf die Benützung der Dinge dieser Welt, so gut wie irgend eine Race unserer Mitgeschöpfe. Mit welchem Recht stellt also der Verfasser der F. B. Tugend als etwas so Strenges hin? Sieht man ab von den Beziehungen des Menschen zu Gott und zu den Nebenmenschen, so ist so wenig Tugend in der Selbstverläugnung, als Laster in den grössten Genüssen. Das miserable asketische Leben macht uns weder Gott noch dem Nächsten angenehm. Man thut diesen Absurditäten noch zu viel Ehre an, wenn man nachweist, wie sie das Individuum ruinieren und die Gattung zu vernichten drohen. Wenn der Mensch die Bedürfnisse seiner Nebenmenschen befriedigen

will, um ihre Liebe und Achtung zu gewinnen, damit sie wieder seine Bedürfnisse befriedigen, so kann er kein Asket sein, sondern muss ein Geschäft und Amt im Leben haben (107; 110; 151—162).

Auch die Stimme des jesuitischen Kritikers der F. B. fällt in diesen Chorus ein (Mém. d. Trév. 2131): „Auf welche Prinzipien gründet Mandeville die Behauptung, dass alles, was der Eigenliebe schmeichelt, lasterhaft ist? Für seine Bedürfnisse sorgen soll eine Sünde sein? Die reine Tugend zwar ist weniger interessiert; aber es gibt Interessen, zu deren Pflege das Evangelium uns die Erlaubnis, ja die Ermächtigung, gibt. Wirkt es nicht erheiternd, wenn man den Verfasser der F. B. die Strenge der Moral noch weiter treiben sieht, als das Evangelium und seine Grundsätze es thun. Der burleske Rigorismus des Herrn von Mandeville ist freilich nicht das einzige Exempel der lächerlichen Contraste, welche Europa der Welt seit nun zwei Jahrhunderten geboten hat.

Am besten ist die Formulierung des gemeinsamen Gedankens bei dem scharfblickenden, fein beobachtenden A. Smith p. 456 f.: Dr. Mandeville wählt seinen Standpunkt im Ideal einer durchaus asketischen Abstinenz so, dass er jede Tugend, in der nicht die vollkommenste Selbstverläugnung erreicht wird, als eine nur künstlich verdeckte Befriedigung der Leidenschaft verdächtigt. Und das grosse πρῶτον ψεῦδος ist, dass er jede Leidenschaft als vollständig schlecht hinstellt, welche auf irgend einer Stufe und in irgend einer Richtung so werden kann. Die wirkliche Grundlage für dieses frivole System bildeten einige populäre asketische Sätze, die vor seiner Zeit im Schwange waren und welche die Tugend mit vollständiger Ausrottung und Vernichtung unserer Passionen identifizierten. Von dieser Art Tugend hatte Dr. Mandeville leichtes Spiel, nachzuweisen, einmal dass sie nie existiert habe, und sodann dass ihre allgemeine Durchführung verderblich wirken müsste. Dabei hat diese Sophistik sich sehr geschickt eine Unvollkommenheit unserer ethischen Terminologie zu Nutz gemacht. Für gewisse Triebe, wie für die Freude am Genuss, für die Geschlechtsliebe hat der gemeine Sprachgebrauch nur Namen, die ihr unsittliches Uebermass (Luxus, Wollust) bezeichnen. Und die Namen der entgegengesetzten Tugenden sind auch einseitige Ausdrücke, sofern sie nur die Reaktion gegen die Leidenschaft und nicht auch ihr legales Fortbestehen in vernünftigen Schranken zum Ausdruck bringen.

Auf demselben Standpunkt steht Hume: Nur ein Kopf, den die Rasereien des Enthusiasmus verwirrt haben, kann so urteilen, kann z. B. im Luxus eine Sünde sehen.

Besonders auch dem deutschen Rationalisten Jakobi liegt dieser

Punkt sehr am Herzen. Bei dieser Tugend, meint er, werden alle Sinne ganz und gar getötet, man ist schläfrig und zufrieden mit dem was da ist. „Man schläft auf Stroh und isset Eicheln. Eine solche Tugend ist freilich in der Welt nicht zu finden, es sei denn, dass man sie bei einem im höchsten Grad phlegmatischen und faulen Menschen anträfe. Wenn sich aber gar kein Trieb in uns ereignete, so würden wir toten Klötzen gleichen. Die Verläugnung, wovon die Sittenlehrer reden, besteht nur in einer solchen Mässigung dieser Triebe, dass sie in keine ausschweifende Herrschaft geraten. Die Tugend hindert derowegen keine sinnlichen Ergötzungen, als nur diejenigen, die mehr Missvergnügen als Vergnügen in die Welt bringen. Die Tugend wohnt sehr gern bequem, sie liebet allerhand Hausgerät, sie isset und trinket gern, so gut sie es haben kann; sie gehet mit vielen Freuden in einen angenehmen Garten; sie isset lieber eine Pergamottenbirn, als eine die Kehle zusammenziehende Würgebirn; sie fühlet lieber auf eine glatte Seide und weichen Sammt, als auf ein stachlichtes hären Tuch oder groben hedenen Sackdrell. Der Weise und Tugendhafte unterscheidet sich von dem wilden und leichtsinnigen Sklaven heftiger Begierden z. E. bei einer Melone, dadurch, dass er, wenn er dergleichen haben kann, mässig davon isset, da dieser soviel nimmt, dass er seine unmässige Begierde durch die Schmerzen einer heftigen Kolik büssen muss. Alle Tugend hat eine gewisse Eigenliebe zum Grunde. Im Einzelnen besteht z. B. die Begnügsamkeit ja nicht in einer Unempfindlichkeit, sondern in einer solchen Mässigung, dass wir niemand etwas mit Unrecht abzwacken und nicht mehr auf unser Vergnügen wenden, als unsere Einnahme täglich leidet“ (175 f.; 183; 189 ff.; 265). „Ich wünschte, dass ich sagen könnte: Wer hat denn jemals unter den Weisen und Christen eine solche Tugend gelehret und den Menschen angepriessen? So dreiste darf ich aber nicht sein. Es liegen gar zu viele Schriften, sowohl von heidnischen Weltweisen, als christlichen Sittenlehrern vor Augen, darinnen auf eine solche Tugend gedrungen wird, und man hat Predigten und Gesänge genug, die von den Gütern dieses Lebens und von den Ergötzlichkeiten der Sinne als von solchen Dingen reden, die nur für eitle Kinder der Welt gehörten. Das Christentum wird als eine Sache vorgestellet, dabei man fast nichts als Traurigkeit, Leiden und Elend habe und lebendig tot sei. Aber das ist nicht diejenige Tugend, welche Christus und seine ersten Jünger gelehret, sondern diejenige, welche einige morgenländischen Weisen, imgleichen die Stoiker und Cyniker, denen Menschen aufgebürdet, von welchen sie hernach viele Christen angenommen haben. Wie man die Glaubenssätze bald durch die Lehrsätze des Plato und

durch die Weisheit des Aristoteles verderbet hat, so ist die sehr weise und angenehme Sittenlehre Jesu Christi mit den unerträglichen Gesetzen obbenannter Sekten beschweret worden. Die Feinde der christlichen Religion ergreifen solche unrichtigen Vorstellungen und bestreiten die an und vor sich gute Sache damit. So nimmt man einige Dinge, welche von ehrlichen, aber schwachen Christen zu den Lastern gezählet werden, und schliesset, dass alles, was das Christentum für Laster erklärt, von eben der Art sei. Dieser Kunstgriff (dass er die notwendigen Instinkten mit ihren schädlichen Ausschweifungen zusammenwirft) ist durch das ganze Werk durchgeführet" (176 f.; 199 ff.).

Auf die Abhängigkeit von bestimmten historischen Vorbildern für die Wahl des falschen ethischen Massstabs hat Reimarus hingewiesen: Hi sunt fructus sententiae Espritianae, addo et Fenelonianae de amore puro. Nam si nihil virtus esset, nisi ex amore puro proficiscetur, profecto nulla esset. Aber längst schon haben die berühmtesten Männer nachgewiesen, leges divinas esse cum sensu humanitatis latas (6).

Die ethische Kritik des Menschen.

Mit der den La Rochefoucauld'schen Maximen abgesehenen Beweismethode, welche das angeblich vorhandene Gute verdächtigt durch Bemäkelung des Motivs, hat sich Law vor allem eingehender beschäftigt:

Die Tugend soll also nicht beruhen auf der Liebe zum Guten, sondern auf einer Mischung aller möglichen Faktoren: Leidenschaften, Natur, Temperament, Erziehung? Der Mensch soll also nicht aus tugendhaften Motiven thun können, was er nach Gottes Willen thun soll, sondern nur der Beifall und das Vergnügen werden dabei gesucht? Diese Behauptung ist vor allem gar nicht beweisbar und also eine Verläumdung, denn es müsste nachgewiesen werden, dass es ein Vernunftprinzip und ein Pflichtmotiv nicht geben kann. Nun sind aber die Motive des Handelns kaum ergründbar. Dass Religion nicht Grund des Handelns ist, sagt man ebenso leicht wie dass die Luft nicht Ursache der Blutcirkulation ist. Der positive Fehler der Mandeville'schen These ist die ungerechte Verallgemeinerung vereinzelter Beobachtungen. Daraus dass etwas von der tierischen Natur auch in den Besten noch zum Vorschein kommt, wird argumentiert gegen alle Prinzipien und gegen alle Realität der Tugend. Aber es ist ein voreiliger Schluss, aus dem Fehlen einer Tugend bei einem Menschen auf die Nichtigkeit oder den unreellen Charakter aller anderen, die er etwa haben könnte

zu schliessen. Es ist in Religion wie in Vernunft absurd, weil die Uniformität fehlt, das Normale zu läugnen (Sect. II).

So repliziert auch Bluett (111) gegen Mandeville's Angriff auf das Mitleid, das suspekt sein soll, weil auch Schurken sich seiner nicht erwehren können: Gute Eigenschaften verlieren doch darum diesen Charakter nicht, weil sie neben anderen schlechten auftreten.

Law weist weiter nach, dass es ein Unrecht ist, den sittlichen Charakter von Handlungen oder Eigenschaften anzuzweifeln, weil zu ihrem Zustandekommen natürliche Ursachen mitgewirkt haben, wie Gewohnheit und Temperament oder auch Ursachen äusserer Art, wie wenn Unglück einen Menschen in Reue führt oder Armut einer demütigen Gesinnung vorarbeitet; denn da der Körper von Gott zum Mitarbeiter des Geistes gemacht ist, so kann die Vernünftigkeit einer Handlung dadurch nicht geschädigt werden, dass der Körper in ihr miterscheint, und jene natürlichen Elemente in der Handlung sind als Hilfsmittel zu beurteilen, so wie Gebet und Fasten Förderungsmittel der Frömmigkeit sind. Gewiss ist doch eine Meditation, die von körperlichen Erregungen unterstützt wird, darum nicht etwa weniger religiös. Sonst, wenn man die natürlichen Mittel ganz verwirft, dürfte man ja auch nicht anstreben, zum Guten habituell disponiert zu werden. Temperament kann aber geradezu eine körperlich gewordene Tugend sein. Und die äusseren Ursachen, die in Gottes Vorsehung begründet sind, sind eben darum nicht leer von Vernunft und sind dem Geist dienstbar, der Gebrauch von ihnen macht. Dass es falsche Begriffe von Religion und Tugend gibt, kann keinen Einwand gegen diese Grössen selbst bilden.

Von dem Standpunkt der rationalen und naturgemässen Ethik aus ergeben sich diejenigen Momente an der sittlichen Handlung, welche die Angriffspunkte für die Mandeville'sche Skepsis bilden, als ihre notwendigen, sittlich unanfechtbaren Elemente. Eine Tugend ist damit nicht gerichtet, dass sie dem Geist innere Befriedigung verschafft. Denn die Tugend ist aus demselben Grund und mit demselben Recht eine Quelle natürlicher Freude für den Menschen, mit dem sie eine Forderung seiner Pflicht ist. Sie entspricht der Seele, wie die Harmonie den Sinnen. Wollte man darum alle Tugend auf Natur und Temperament zurückführen, so müsste man auch Gott seine ethischen Eigenschaften der Güte und Gerechtigkeit absprechen (Sect. II).

Denselben Gedanken spricht Bluett aus: dass altruistische Handlungen mit einem Lustgefühl verbunden sind, entkleidet sie nicht ihres ethischen Wertes — der Herr selbst hat die That des barmherzigen Samariters eine gute That geheissen —; auch ist das nicht eine Un-

vollkommenheit, sondern im Gegenteil ein Zeichen der Trefflichkeit der Constitution, in der wir geschaffen sind.

Fiddes erkennt an, dass Autoren, wie der Bienenfabelverfasser, einen festen Stand haben in der Thatsache der Verderbnis der menschlichen Natur, die sie wohl kennen und von der aus sie argumentieren. Auf die tägliche Erfahrung kann man sich wohl stützen, wenn man sagt, dass manches, was schön und gut erscheint, oft wenig rühmliche Motive hat. Daraus aber folgt nicht die Unmöglichkeit eines reinen Motivs. Stolz mag oft das Motiv sein; daraus folgt nicht: Es gibt nichts Gutes, das aus guten Motiven käme. Mandeville's Fragestellung ist falsch. Die Frage ist nicht, ob nicht der Mensch das Grösste auch aus Eitelkeit thun kann, sondern ob der Mensch nicht auch aus guten Motiven handeln kann. Den „mazedonischen Narren" — wenn man glaubt, als gebildeter Mann sich noch so ausdrücken zu dürfen — dafür citieren, dass Lob der Endzweck menschlichen Handelns sei, ist doch kein Beweis, wenn es andere gibt, die anders gesinnt sind. Man darf aus einzelnen Instanzen nicht allgemeine Regeln ableiten. Und nicht blos theoretisch, auch ethisch ist das Urteil falsch gebildet. Es ist menschlicher, edle Motive vorauszusetzen; es ist ein sittlich verdorbener Geschmack, Tugend, Religion und Gewissen von vorn herein streichen zu wollen als Faktoren menschlicher Handlungen.

Eine materielle Widerlegung der These hat Fiddes versucht von einer theologischen Erwägung aus. Die Anschauung des Autors würde nemlich voraussetzen: entweder einen Mangel an sittlicher Erkenntnisfähigkeit oder einen Mangel an Kraft beim Menschen, beides widerspricht der göttlichen Weisheit und wäre gegen die Ehre Gottes, des Schöpfers (17 ff.; 80 f.; 90 ff.).

Das schärfste Wort ironischer Züchtigung für diese Art hat Reimarus gefunden: Videtur accidere Auctori quod iis ex muliebri sexu quae virgines fuerunt. Nam postquam corrumpi se passae sunt et licentiori vitae magis magisque indulgent, nullam contendunt sui sexus tam sancte casteque vitam instituere, quin aliquid gratificetur adolescentulis; neque id adeo esse reprehendendum quin potius ad elegantiorem vitae rationem atque artem hominum sibi animos conciliandi, pertinere. Aber wie es leicht ist, Lastern den Anstrich von Tugenden zu geben, so ist es auch nicht schwer, Tugenden als Laster anzuschwärzen (6).

Jacobi hat den Vorwürfen, „so Mandeville den Christen wegen schlechter Ausübung der Tugend macht", am meisten eingeräumt: „O betrübter Umstand für uns Christen, ruft er aus, dass wir selber einen feindseligen Spötter unserer Religion in Stand setzen, uns aufs Hef-

tigste anzugreifen, uns Hohn zu sprechen und uns zu verlachen“ (398).

Adam Smith hat das Verdienst, für die Controverse in diesem Punkt auf eine präcisere Fragestellung gedrungen zu haben: Es handelt sich nicht um die allgemeine Frage, ob nicht auch unsere edlen und gemeinnützigen Handlungen in letzter Linie aus Selbstliebe hervorgehen — er für sich ist geneigt, diese Frage zu bejahen —; es handelt sich darum, ob sich die Motive, die den bewegen, der nach der Tugend oder auch nach edlem Ruhm trachtet, von den Motiven eines eitlen Menschen qualitativ unterscheiden lassen oder nicht. Sie haben allerdings alle drei das gemeinsame Merkmal, dass Rücksicht auf die Wertschätzung durch andere ein unabtrennbares Motiv an ihnen ist. Aber im ersten und zweiten Fall ist die begehrte Wertschätzung berechtigt und sachlich in wirklicher Leistung begründet, übrigens auch nicht conditio sine qua non der Wirksamkeit des Motivs. Im Falle der Eitelkeit wird die Wertschätzung grundlos in Anspruch genommen und mit unloyalen Mitteln erstrebt; auch ist sie da Bedingung der Aktion der psychologischen Triebfeder (452 ff.).

Sehr scharf lautet auch das Urteil Humes (IV, 364 ff. On Self-love). Er redet von einem Prinzip, das manche angenommen haben, dass Wohlwollen eine Heuchelei, Freundschaft ein Betrug sei, Gemeingeist eine Farce, u. s. w., alles schlau gewählte Masken, unter deren Deckung wir unsere egoistischen Interessen verfolgen. Was für ein Herz muss der Vertreter solcher Ansichten haben! Diese Ansicht kommt aus einem verdorbenen Gemüt und kann nur dazu dienen, die Corruption zu steigern. Oder, wenn sie je nicht einem schlechten Herzen entspringt, so ist eine hochgradige Oberflächlichkeit und Seichtheit der Beobachtung und des Raisonnements dafür verantwortlich zu machen. Ueber die äusserlich ähnliche, rein spekulative Theorie der Moralerklärung, welche durch eine Art philosophischer Chemie unsere altruistischen Gefühle in egoistische auflöst — er nennt die Namen Hobbes und Locke — urteilt er, obwohl er sich ihr entgegenstellt, wesentlich verschieden. Sie kann zusammenbestehen mit einem sehr achtbaren, moralischen Charakter und ist nicht so wichtig für die sittliche Praxis, als man gemeinhin annimmt. Sie hat ihren Ursprung in der zu weit getriebenen philosophischen Vorliebe für Einfachheit der Erklärungsgründe.

Etwas milder ist das Urteil über die Mandevillesche Richtung in Essays P. I, c. 11 (III, 91 ff.). Allerdings wird sie da nicht unterschieden von dem rein spekulativen Eudämonismus, sondern mit ihm zusammengenommen; er setzt ihr die bekannte Unterscheidung entgegen, die vom Gegner übersehen werde, von der Lust, die wohl der Erfolg, aber nicht

das Motiv der guten Handlung sei, sodann eine, sicher gegen Mandeville gewendete Apologie der vanity oder Freude am Beifall, die, mit sehr verschiedenem sittlichem Inhalt vereinbar, keineswegs ohne weiteres zur Verdächtigung des moralischen Charakters von Handlungen benützt werden dürfe.

Der pessimistischen Anthropologie Mandeville's wird von allen Polemikern, die auf die Frage eingehen, die Antithese des gemeinchristlichen und philosophischen Idealismus gegenübergestellt. Wäre von einem derselben eine Paulinische oder Augustinische Richtung christlicher Frömmigkeit vertreten worden, so wären wohl die Berührungspunkte anerkannt worden, welche diese Richtung mit Mandeville's Thatsachen urteilen, bei aller Verschiedenheit der Stellung und Bedeutung derselben im System, thatsächlich hat. So aber macht sich, neben dem gemeinchristlichen Protest, stets zugleich die Entrüstung der herrschenden, pelagianischen Theologie, die sich in ihrer idealen Freude am bestehenden sittlichen Sein und Werden verletzt fühlt, geltend.

Der gemeinsame Vorwurf ist, dass die Idee des Menschen bei ihm ungebührlich herabgesetzt werde. Berkeley lässt im Alciphron Mandeville's Standpunkt ziemlich korrekt vortragen, wonach das wirklich gemeinsam Menschliche nicht die willkürlichen Ideen von Pflicht und Gewissen, sondern die Triebe, Leidenschaften und Sinne sind, und das durchgängige Merkmal des Menschen, sich als Mittelpunkt zu betrachten und seine Leidenschaften zu befriedigen (338 ff.). Berkeley sieht das in einem grösseren Zusammenhang. Während die frühere Philosophie den Menschen erheben wollte, will die minute philosophy, die den Menschen sehen will, genau (minutely) wie er ist, überhaupt alles verkleinern und herunterdrücken: den Gedanken und die Erkenntnis auf die Sinne, die Unsterblichkeit auf die Zeitlichkeit und die menschliche Natur auf die tierische, was sie dann in ihrer Sprache „den Menschen zur Natur zurückführen“ heisst. Die Würde der menschlichen Natur wird zu den anderen obsoleten Vorurteilen vom immateriellen Geist, vom Strahl aus der Gottheit geworfen. Sie wollen das Land füllen mit Jüngern der nackten Natur und möchten, wie sie schon das zügellose Leben der Wilden bewundern, alle Privilegien der Brutalität geniessen (312; 342; 360).

Eine sehr drastische Sprache führt Law: „Sie zerstören den Menschen, indem Sie ihn zum Tier machen, Sie wollen ihn zum Grasfressen und zum Im-Schlammwühlen ziehen. Von einem Menschen sagen, dass er ehrlos ist, wird so überflüssig, wie von einem Pferd zu bemerken, dass es nicht tanzen kann. Sie sagen: Geschickte

Moralisten zeichnen die Menschen wie Engel! Ja, aber ungeschickte Immoralisten zeichnen sie wie Bestien" (Sect. I).

Fiddes, der milde Mann der Mitte, hält ihm Montaigne entgegen, der sich doch auch auf die schwache Seite der menschlichen Natur verstand, dessen Gedanken aber viel weniger verletzend gegen die Menschenwürde seien. Die menschliche Natur, der man ja nicht schmeicheln darf — denn sie ist verdorben — darf man doch auch nicht so heruntersetzen, denn sie ist doch nicht ganz heruntergekommen und prinzipiell schlecht (27 f.).

Die meisten haben es aber doch nicht beim Widerspruch bewenden lassen, sondern sind widerlegend auf Mandeville's Sätze eingegangen, wobei allerdings das argumentum ad hominem eine grosse Rolle spielt.

Besonders die „Definition" des Menschen (s. p. 57) wird von Law vorgenommen: „Sie passt auch auf Wölfe und Bären und auf Sie selbst. Ausser Fleisch und Bein und Leidenschaften ist noch mehr am Menschen. Sind etwa Newtons Demonstrationen blosse Leidenschaftsanfälle? Sie selbst glauben ja. Sie disputieren über Leidenschaften. Sie schreiben gegen die Tugend. Tiere hassen die Tugend nicht. Und während Sie versichern, ein Tier zu sein, von Leidenschaften bewegt, schreiben Sie über Religion und Providenz, wie wenn Sie eine „höhere Form" wären. Wir sind vernünftige Wesen, das ist eine so klare Thatsache, wie die unserer Körperlichkeit. Vernunft — und das als Grundlage der Tugend — ist ein Gesetz unserer Natur" (Sect. I und III, s. f.).

Nach Innes verwickelt sich der Verfasser mit seiner Definition vom Menschen, von der übrigens auch er meint, dass sie richtig sei, wenn er von sich selbst rede, in Selbstwidersprüche. „Der Mensch soll ein egoistisches, eigensinniges, schlaues Tier sein. Ist er schlau, wie kommts, dass er sich durch Schmeichelei fangen lässt? — freilich das ist vielleicht gescheid unter Euch Tieren! — ist er stolz, dann ist er nicht gescheid. Das beweist, dass Ihnen der Stand der Natur so fremd ist, wie der der Gnade" (5—7; 11).

Berkeley hebt die Einseitigkeit hervor, nur den animalischen Teil unserer Natur in Betracht zu ziehen. Der Mensch hat nicht bloss Sinne und Begierden, sondern auch Vernunft und Intellekt, und zwar in der Rangordnung, dass sich Vernunft, Phantasie und Sinne wie Gold, Silber und Kupfer verhalten. Warum soll der Mensch seine Art des Glücks lassen und ihr Bestienglück vorziehen? Man legt ja Schweine auch nicht in seidene Betten. Um das ideallose Wesen des Menschen zu zeichnen, beruft sich Mandeville auf den Durchschnittsmenschen, den common run of men. Dem entgegnet Berkeley, dass dieselbe Menge ein Wirtshausschild in Grubstreet einem Rafae-

lischen Gemälde vorziehe. Die sittlichen Ideen erfordern, um erfasst und empfunden zu werden, allerdings einige Unterscheidungsgabe. Darum ist auch die Behauptung der wesentlichen Gleichheit der Menschen eine von Berkeley im ethischen Interesse bestrittene. Die menschliche Natur gleicht dem Boden, der unter verschiedenen Bedingungen Verschiedenes hervorbringt. Wenn also z. B. Triebe und Leidenschaften noch bei der theoretischen Ueberzeugung Unterstützung finden, so kann etwas sehr Schlimmes herauskommen (340—342; 351).

Einige heben auch den Widerspruch hervor, den Menschen zu zeichnen als ein selbstsüchtiges, von rücksichtslosen Leidenschaften umhergetriebenes Tier und ihm dann doch wieder Mitleid und Dankbarkeit als „natürliche“ Eigenschaften zu lassen (so True Meaning 71).

Campbell sieht den Fehler an Mandeville's pessimistischer Taxation des Menschen in seiner engherzigen Denkweise, die alle liberalen Bestrebungen der menschlichen Natur auf die gemeinen Triebe reduziert, während doch das Vergnügen an der Mathematik z. B. ein ganz reines ist und die Sucht nach sinnlichen Genüssen eben nicht natürlich, nicht Selbstliebe, sondern schon Selbsthass ist (204 ff.).

Deism Revealed stellt ihm Shaftesbury als äussersten Gegensatz gegenüber. Shaftesbury will die Menschheit, die er wenig kennt, als wohlwollend, von Gemeingeist erfüllt und als von Natur gut hinstellen, Mandeville als das Gegenteil, als eine Art von Teufel. Beide greifen den christlichen Standpunkt an von entgegengesetzten Seiten. Wenn dem Libertiner die beiden Feinde abwechselnd willkommene Bundesgenossen sind, so kann der Christ dagegen sie ganz ruhig stehen lassen, da sie das Christentum doch nicht treffen, sondern nur einer den anderen. Obwohl der Verfasser keinem Recht geben will, so scheint er sich immerhin mehr auf Mandeville's Seite zu neigen. Würde man das aus reiner Liebe zur Tugend hervorgehende Gute zusammennehmen und alles aus anderen Motiven kommende nicht mitrechnen, es würde nicht zu einem einzigen ehrlichen Mann reichen, geschweige denn zu einem Heiligen oder Helden, wie viel weniger zu einem Geschlecht von Helden.

Auf Mandeville, zusammen mit Hobbes und La Rochefoucauld, bezieht sich wohl die Bemerkung Hume's, Hum. Nat. Book III, Part II (II, 251 f.), wo er, vom Egoismus als einem Hindernis der Gesellschaft redend, sagt: man hat in dieser Hinsicht stark übertrieben; das Bild, das manche Philosophen von der Menschheit in Bezug auf diesen Punkt entwerfen, ist eben so unnatürlich, wie die Fabelberichte von Ungeheuern. Weit entfernt zu denken, dass die Menschen über ihr Ich hinaus nichts lieben, ist er vielmehr der Ueberzeugung, dass, bei aller

Seltenheit von solchen Menschen, die jemand anders mehr lieben, als sich selbst, diejenigen doch ebenso selten sind, in denen die sympathischen Neigungen zusammengenommen von den selbstischen überwogen werden.

In den Essays P. I. c. 11 (III, 86 ff.) rechnet Hume die Controverse über die Würde der menschlichen Natur, die nach Art einer Parteidifferenz die philosophische Welt gespalten habe, zu den Fragen, die im Grund auf einen Wortstreit hinauslaufen. Die Stellungnahme in der Frage hat oft ästhetische Gründe. Die, welche rhetorische Talente haben, werden sich zu den Panegyrikern gesellen, die, welche zu Ironie und Satire geneigt sind, werden den Pessimisten Recht geben. Moralisch muss die optimistische Ansicht günstiger wirken, womit keineswegs gesagt sein soll, dass die, welche die Menschheit herabsetzen, es aus unmoralischen Tendenzen thun. Im Grund sind die Ansichten gar nicht so verschieden, wie sie lauten. Es hängt alles von dem stillschweigend vorausgesetzten Massstab der Vergleichung ab. Je nachdem man den Menschen mit der unter ihm stehenden tierischen Natur oder mit dem Ideal der Vollkommenheit, dessen er fähig ist, vergleicht, wird das Urteil verschieden ausfallen. Ein wirklich diskutables Problem kann er nur in der Vergleichung der verschiedenen Motive des Handelns finden. Wären da die selbstischen und lasterhaften Tendenzen den tugendhaften und sozialen überlegen, dann müsste man allerdings der Menschenverachtenden Meinung beitreten. Aber er für sich stellt sich ausdrücklich auf die Seite Shaftesbury's. Eine etwas andere, doch sehr ähnliche Erklärung der Controverse ist angedeutet IV, 385: Eine Unzulänglichkeit der Sprache, die Doppeldeutigkeit der termini Pride und amour propre hat eine grosse Verwirrung bei La Rochefoucauld und anderen Moralschriftstellern angerichtet.

Zur Kritik der Ethik.

Mandeville hat, wie wir sahen, sich einmal des skeptischen Arguments gegen den absoluten Charakter der Ethik aus der Mannigfaltigkeit ihrer geschichtlichen Erscheinungsformen bedient. Obwohl der Gedanke für Mandeville nicht charakteristisch ist, — wie er auch nicht sein Eigentum ist — und in seinen Schriften eigentlich nur die Rolle eines Versprengten aus der zeitgenössischen Controverse spielt, so sind doch die Apologeten begierig auch dieser Heterodoxie gefolgt.

Law entrüstet sich darüber, dass Mandeville gegen die Unterschiede auf dem Gebiet des praktischen Handelns so gleichgiltig ist, wie gegen Unterschiede zwischen den verschiedenen Arten von Knöpfen

und Blumen. Er bekämpft ihn mit den Consequenzen seiner Anschauung: Seine Entrüstung über ein Verbrechen ist dann so unvernünftig, wie der Aerger über eine bestimmte Knopffaçon. Und die religiöse Consequenz ist, dass man nicht mehr weiss, ob man den Gott der Wahrheit oder den Vater der Lüge anzubeten hat (Sect. III).

Und ebenso imputiert ihm Fiddes als eine Folge seines Arguments, dass man dann aus der Verbreitung des Götzendienstes schliessen müsste, dass es keinen Beweis für Gottes Dasein gibt, ja dass dabei im Grunde alles Raisonnement aufhören würde.

Fiddes widerlegt, in seiner ruhig argumentierenden Art näher eingehend auf das Problem, Mandeville's Beweise für seine These, besonders seine Analogiebeweise, beweist die Gegenthese des Prinzips der absoluten Ethik und erklärt aus seiner Fassung dieses Prinzips die ethischen Thatsachen, auf die der Gegner sich beruft: — Die Mode ist nicht von so allgemeiner Geltung, wie der Verfasser glauben machen will. Seine Analogien sind verunglückt. In der Malerei ist ein Meisterwerk wohl von einem Stümperstück zu unterscheiden. Auch die Gartenkunst und die Architektur haben ihre bestimmten Regeln. Und selbst über Schönheit in der Natur ist das Urteil ein feststehendes. Ja die Mode selber noch sollte wenigstens normaler Weise von der Vernunft geregelt sein. Im übrigen gibt es allerdings Gebiete, in denen mit Recht Willkür und Wechsel herrscht, weil es sich da um Dinge handelt, die keinen realen Massstab in sich tragen; daneben gibt es aber Dinge, die ihre vernünftigen Gründe und ihre festen Massstäbe haben und darum nicht Modesache sind. Zu ihnen gehört die Tugend. Die festen moralischen Massstäbe sind in der Natur und in der Providenz gegründet; nach ihnen ist gut alles, was die menschliche Natur vervollkommnet, schlecht alles, was sie herunterbringt. Die Angemessenheit an den Zweck der Gesellschaft und die Uebereinstimmung mit Gottes Ordnung ist ein sicheres Entscheidungsprinzip. So haben auch die Menschen ohne positives Gesetz, wie Kain, und die Menschen des Naturstands, die keine Regierung haben, das Gesetz, z. B. dass es ungerecht ist, einander Schaden zuzufügen, da das dem Zweck Gottes mit uns zuwider ist, wesswegen auch der Grausame als der „Inhumane“ gilt; dass Fälschung ein Unrecht ist, da Betrügen dem Zweck der Sprache zuwider läuft. Ein genügender Beweis für die Wahrheit der Moral ist es, dass die Menschen stets in den allgemeinen moralischen Begriffen übereinstimmten. — Die Thatsachen, auf die sich der Verfasser der F. B. beruft, sind allerdings nicht zu läugnen. Willkür und Modezwang dringt oft in das Gebiet ein, wo nur die rationale Regel herrschen sollte; aber der Schluss daraus auf Unsicherheit der

Moral ist falsch. Solche Erscheinungen, wie die lässlichen Anschauungen über das Trinken, die Herrschaft der Polygamie und des Incests bei manchen Völkern, beweisen zunächst nichts weiter, als dass die Menschen nicht alle vernünftig sind und manchmal die Natur der Dinge missverstehen, oder dass sie in Folge ihrer Unwissenheit oder eines unsittlichen Hangs falsche Schlüsse aus ihren Prinzipien ziehen. Manches findet auch seine Erledigung durch eine Distinktion, die unter den moralischen Geboten zu machen ist, nemlich in solche von primärer und in solche von sekundärer Verbindlichkeit. So können z. B. sittliche Verbote sozialer Natur wie das des Incests unter Umständen wenn der Zweck, dem sie selbst dienen, es erfordert, suspendiert werden (40—71, 82—86).

Auch der Artikel in den Mémoires de Trévoux greift diesen Punkt besonders heraus, bekämpft übrigens mehr die Argumente von Locke und Bayle, da das ja die Quellen seien, aus denen Mandeville geschöpft habe (1623 ff.). Ein Perser und etwa ein Unterthan des Grossmogul, so travestiert der Artikel den Locke'schen Beweis, beobachten auf ihrer europäischen Reise die Duellunsitte in Frankreich und die Selbstmordwut in England. Ihre Reiseberichte fallen in die Hände der Bayle und der Locke zu Delhi und Ispahan; diese belehren nun ihre Volksgenossen, dass in Frankreich der Mord erlaubt sei, und dass der Engländer ohne Selbsterhaltungstrieb auf die Welt komme, dass man sich also nachgerade von der naiven Anschauung, das Gefühl der Menschlichkeit und die Freude am Leben seien dem Menschen natürlich, losmachen müsse.

Brown erkennt der These von der Relativität der ethischen Werte ein gewisses Recht der Consequenz zu, wenn man nemlich von Shaftesburys ethischen Voraussetzungen ausgeht. Denn begründet man die Ethik auf ein nicht weiter abzuleitendes Billigungs- und Missbilligungsgefühl des Geschmacks, dann muss man die Bildung des sittlichen Urteils der Mode und der Meinung überlassen und kann dann freilich, wie an Mandeville zu sehen ist, beim entgegengesetzten Extrem anlangen. Wenn man aber die Ethik konstruiert von einem obersten Zweck aus — bei Brown ist es der Begriff des Glücks — dann hat man einen festen Massstab, der noch weiter gestützt wird durch einen weitgehenden moralischen Consensus aller Völker und Zeiten. Das Verhältnis von Tugend und Glück, gefasst als das des Mittels zum Zweck, lässt dann eine gewisse Weite zu, welche die im weniger Wesentlichen vorhandenen Differenzen erklärt (138—146).

Von manchen Gegnern wird auch der Widerspruch herausgestellt, der sich daraus ergibt, dass das eine mal die sittlichen Begriffe als schwankende, rein willkürliche Grössen bezeichnet werden, während

doch sonst, und besonders da, wo das Bestehende moralisch herabgesetzt werden soll, ein ganz bestimmter und scharf bezeichneter Begriff des Guten als Massstab gehandhabt wird. (True Meaning 96 ff.) Die Zurückführung der sittlichen Unterschiede auf willkürliche Modefaktoren zerstört die Bienenfabelthese selbst, die eine gleichförmige Wirksamkeit des Lasters, also einen feststehenden, realen Charakter desselben voraussetzt (Brown 147).

Ausführlicheren Widerspruch hat derjenige kritische Gedanke Mandeville's erfahren, in dem er ja auch entschieden originaler ist; der Satz, dass die Tugend das politische Erzeugnis von Schmeichelei und Stolz ist; die Herleitung der Moral aus Gesetzgeberbetrug (statecraft).

Reimarus hat zunächst die Consequenzen der in dieser These eingeschlossenen Negation herausgestellt. Man kann die Tugend ethisch betrachten, als Streben Gott zu gefallen und in seiner Gemeinschaft selig zu werden oder nach dem Naturrecht, als eine von Gott gebotene Pflicht. Wer also die Tugend läugnet, der läugnet Gottes Existenz oder doch seine Providenz und die Seligkeit des Tugendhaften. — „At quam impudenter et impie haec negantur omnia!“ — Der untergräbt in seinem Teil Vernunft, Gewissen und die Gesetze der Natur. „Tam horrenda flagitia indicasse hic sufficit“ (3 f.).

Diese Ansicht ist gar nicht ernst gemeint, meint Berkeley, denn „wenn die Tugend ein Staatsmanns-trick ist, warum entdeckt Ihr ihn? Ihr möchtet Euch gerne als egoistische Schlauköpfe aufspielen und seid es gar nicht! Denn wozu veröffentlicht Ihr Eure Gedanken? Wozu die Menschen gegen sich waffnen?“ (337; 353). Und ganz ebenso Reimarus: „Noster ergo, qui solus sibi videtur tam perspicax ac Politicus, minime, vel ex sua confessione, egit prudenter, dum arcanum Politicorum revelat. Dignus certe est, qui ab ipsis pro meritis accipiatur, vel eo magis, quod omnibus facit injuriam“ (5).

Der Widerspruch dieser Theorie mit den Thatsachen wird von Law und Fiddes aufgezeigt: Die Moralisten sollen den Menschen in die Tugend hineingeschmeichelt haben, dieselben Moralisten, die Stolz und Schmeichelei als Laster gebrandmarkt haben! Wäre Stolz die Wurzel der Tugend, so müsste ja der Lasterhafteste immer der Demütigste sein und der Demütigste würde als der moralisch am tiefsten Stehende angesehen. Ein derartiger Ursprung der Moral setzt einen nach der biblischen Tradition unmöglichen Naturstand voraus. Noah war wohl bewandert in Moral und Religion, und Spuren davon haben sich bei allen Völkern erhalten. Ein Volk ohne Religion und Moral

kann so wenig nachgewiesen werden als man die Behauptung beweisen kann, dass wir nicht von Adam abstammen (Law, Sect. I). Auch Campbell gibt sich so die „vulgäre Genugthuung“ zu sagen, dass Tugend so allgemein ist, wie Selbstliebe und dass auch die Völker ohne Philosophen und Politiker die Tugend nach allen ihren Richtungen geübt haben. Er unterlässt auch nicht, die Consequenz zu ziehen, dass bei Mandeville's Ansicht schliesslich alle Erzeugnisse vernünftiger Wesen Chimäre wären, Newton's Prinzipien z. B. Fiktionen sein müssten (97 f., 84 ff.).

Law und Campbell besonders setzen auf diesem Punkt der Mandeville'schen Hypothese die Position ihres Systems entgegen. So macht Law den apriorischen und supranaturalen Charakter der Ethik geltend. Tugend ist etwas Apriorisches und darum Anfangsloses. Sie hätte nicht eingeführt werden können, wenn sie nicht stets dagewesen wäre. Sie „kam auf wie Hören und Sehen“. Ethik ist wie alle Wissenschaften nur eine Weiterführung dessen, was von Natur schon da ist; eine natürliche, rationale Grundlage hat sie wie jede Wissenschaft. Wir sind von Natur Mathematiker und Logiker. Moralphilosophie steht zur Vernunft in demselben Verhältnis wie Beredtsamkeit zur Sprache. Andernfalls müsste man auch Sprache als eine Erfindung bezeichnen, oder könnte sagen, Sehen sei durch Newtons Optik eingeführt worden, oder die Philosophen haben den Menschen aus seinem kriechenden Stand zum aufrechten Gang heraufgeschmeichelt. Die vernünftige Anlage des Menschen steht im Einklang mit den Verhältnissen der Wirklichkeit selbst, nach dem Schulausdruck: mit den „Relationen der Dinge“. Beide sind ewig wie Gottes Wesen und unerfindbar. Die menschliche Vernunft bemerkt die Unterschiede zwischen recht und unrecht. Tugend ist Vernunft und Wahrheit in Bezug auf Handlungen, so feststehend wie die Proportionen der Linien. Es ist eine Sünde gegen die Gesetze unserer Natur, diese natürlichen Unterschiede nicht anzuerkennen. Die Zähmung wilder, verkommener Creaturen ist sowenig die Geschichte des Ursprungs der Moral, als die Heilung von Narrenhäuslern (Bedlamites) die Geschichte des Ursprungs der Vernunft ist. Einen Erfahrungsbeweis für die Naturgemässheit der Ethik bildet die Erscheinung der Reue über die unvernünftigen Handlungen, die als ein eigentliches Bekenntnis über unsere wahre Natur anzusehen ist (Sect. I). —

Bei dem Charakter der natürlichen Theologie ist es nur eine andere Wendung dieses metaphysischen Gedankens von der Apriorität der Ethik, wenn sie daneben, theologisch angesehen, als supranatural erscheint. Die Würde des Menschen ist keine Moralistenerfindung, son-

dern ein Religionsprinzip, beruhend in unserer Gottebenbildlichkeit, mit der Gott selbst die Vorzüglichkeit unserer Natur proklamiert hat. „Erkennen Sie einen gerechten, guten Gott an, so haben Sie den Ursprung von Religion und Tugend". Aus Gottes ethischem Wesen folgt die ethische Bestimmung seiner Geschöpfe mit mathematischer Sicherheit (Sect. I).

Mit grösserer Umständlichkeit und geringerer Schärfe führt Campbell seine ethische Antithese gegen Mandeville vor. Eine Confusion bringt er dadurch hervor, dass er, gegen zwei Extreme zugleich kämpfend, nebenher noch seinem andern Gegner Hutcheson, dem Vertreter der uninteressierten Tugend, das Recht des Eudämonismus in der Moral klar machen will. So ist die Ethik, die ihm in einer fröhlichen Selbstverständlichkeit und Klarheit feststeht, nicht allzuhoch in ihren Forderungen und Gründen. Moralphilosophie ist eine Art Arithmetik oder Mechanik in Berechnung von Lust- und Unlustwerten, diese Rechenfähigkeit erhebt uns über das Tier, der moralische Sinn ist die Fähigkeit, angenehme und unangenehme Ideen von den Aktionen anderer Wesen zu bekommen. Materiales Prinzip, Motiv aller tugendhaften Handlungen ist der Genuss der Selbstliebe, der nicht bloss, wie sonst von Apologeten des Eudämonismus geschieht, verteidigt wird, als Begleiterscheinung des ethischen Handelns, sondern als seine einzige Quelle verherrlicht in stark naiver Sprache. Selbstliebe erklärt die Erscheinungen der moralischen Welt, wie die Attraktion die der körperlichen. Es sind finstere und unnatürliche Begriffe, die uns in Tugend und Religion nicht unser Eigeninteresse verfolgen lassen wollen. Würden wir uns der Gewalt des selfinterest mehr unterwerfen, so würden Tugend und Religion mehr Jünger erhalten. Jedermann hat ein mächtiges Gefallen am Bau seines Körpers, sieht aber auch seine Nebenmenschen mit freundlichen Gefühlen an, weil sie ihm ähnlich sehen, man gefällt sich in den Anderen und liebt sich in den Anderen; besonders in denen, die man selbst hervorgebracht hat. Eltern lieben ihre Kinder, Autoren ihre Bücher; „ich z. B. das meinige, ich gestehe es". Selbstliebe ist der Grund zu allem Ethischen, wie Aesthetischen, zur Liebe zu andern, wie zum Geschmack an der Musik, zur Freude an der Symmetrie und zu der fälschlich für interesselos gehaltenen, ehrfurchtsvollen Scheu und dem Wohlwollen (benevolence), das wir der Gottheit gegenüber fühlen. Auch die Liebe der Gottheit selbst hat dieses Motiv, da das Glück ihrer Geschöpfe ihr ja vorteilhaft ist (190—200; 235; 240 ff.; 274; 298; 308 f.; 320 ff.).

Seine Construktion der Ethik ist im Unterschied von der, welche Law gibt, mehr von der raisonnierend rationalen Art. Die Selbstliebe

treibt uns zum Wunsch nach Gesellschaft, und zwar wollen wir, wie er mit etwas kühnem Sprung deduziert, da in der Gesellschaft niemand Infamie gern hat, die Liebe und Achtung der Wesen, mit denen wir uns verbinden, und zwar eine möglichst allgemeine und nicht aufhörende Liebe und Achtung. So wird dann der Unsterblichkeitsglaube als wesentliches Prinzip der menschlichen Natur nachgewiesen: Die Aussicht, allgemein und ohne Aufhören applaudiert zu werden, muss sehr angenehm sein für den menschlichen Geist (1—29; 190 ff.).

Uns interessiert der Mann besonders deswegen, weil auch er, wo er Mandeville entgegentreten will, die stoische Formel vom metaphysischen Grund des Moralischen als das zunächst sich Darbietende bereit liegend vorfindet. Die Tugend ist nichts Willkürliches, sie ruht in der wirklichen Natur und in den essentiellen Eigenschaften, in Natur und Vernunft der Dinge, wie ein mathematischer Satz und hat alle Reize wesentlicher Proportion und Harmonie. Es ist die göttliche Constitution der Dinge, dass wir uns alle gegenseitig glücklich machen (60; 75; 80 f.).

So steht er in der Frage der Entstehung der Ethik Mandeville so scharf gegenüber wie Law. Etwas anderes ist es mit der Frage nach den psychologischen Wurzeln der Ethik. Hier kann er bei seinem weitgreifenden Eudämonismus, der dasselbe Prinzip im Menschen wirksam sieht, wie Mandeville, allerdings in anderer Richtung und mit anderem Inhalt erfüllt, doch Berührungspunkte mit ihm finden, ja sogar den Streit zu einem Wortstreit degradieren. Der Wunsch nach Achtung, meint er, braucht allerdings, um hervorgerufen zu werden, einige Motive: Betrachtungen über unsere Vorzüglichkeit, Rationalität und Würde, und das ist es, was der Autor der F. B. sehr missbräuchlicher Weise Schmeichelei heisst. „Das Verlangen nach dem Applaus Gottes und der rationalen Geschöpfe und die erhabene Freude daran heisst dieser Verfasser Stolz. Damit hat er eben einen schlechten Namen an ein gutes Prinzip geheftet“ (29 ff.).

Und ähnlich haben selbst Law und Fiddes in dieser Frage, nicht wie in jener anderen die Verkehrung der Wahrheit in ihr Gegenteil, sondern nur die gehässige Verdrehung eines richtigen Wahrheitselementes ihm zum Vorwurf gemacht. Zur Würde unseres Wesens gehört nach Law ein Verlangen nach Grösse, das freilich die Wurzel der Moralität ist; aber nur wenn es falsch geleitet ist, kann man es Stolz nennen, der dann ein intellektueller und sittlicher Fehler ist (Sect. IV). Und Fiddes will auch nur die Zweideutigkeit, die im Namen liegt, zurückweisen: Stolz als Bewusstsein des sittlichen Wertes, als Begleiter-

scheinung der Tugend unanfechtbar, ist nur als Selbstüberschätzung zu tadeln (26 ff.).

Dennis führt gegen die „unverschämte Hypothese“ das Zeugnis der Geschichte ins Feld. Die Gesetzgeber mit ihrer Strenge und ihrem Ernst waren keine höflichen Schmeichler und auch die Philosophen, vielleicht einige aus der eigensinnigen Sekte der Stoiker ausgenommen, predigten nur Demut. So ist von allen Religion als das Band und Fundament der Gesellschaft betrachtet worden. Von der Religion haben alle Völker in der Geschichte ihre sittlichen Begriffe: der Religion, genauer der Naturreligion, dem inneren Gesetz (Rom. 2), dem freilich die Landesreligionen oft entgegengewirkt haben, verdanken die Nationen was sie an sittlicher Kraft und Grösse gehabt haben. Damit weist er den Einwand Mandeville's zurück, dass jedenfalls bei den Heiden die Religion nicht Ursprung der Sittlichkeit sein konnte (29—50).

Bluett zeigt scharf und prägnant den Widerspruch der Hypothese mit dem Bienenfabelgedanken: Merkwürdige Politiker, die um die Gesellschaft zu gründen und um die Menschen einander nützlich zu machen, kein besseres Mittel wissen, als die sozial destruktiven moralischen Tugenden einzuführen (ähnlich Dennis 41 und 48). Der blinde Eifer, den Ursprung ebenso wie den Wert der Tugend zu verdächtigen, führt den Verfasser in die absurdesten Selbstwidersprüche (22).

Denselben Widerspruch deckt Reimarus ganz in der Weise von Bluett auf: Quam imperite Auctor novum hunc suum pannum assuit vestimento veteri! Die Laster, die der Politiker um den Staat zu gründen, bändigen muss, sollen nachher wieder ein Segen für den Staat werden (6 f.)?

Gegen Mandeville's statecraft-Theorie polemisiert auch Hume II, 266 f. Er will zwar den Einfluss staatlicher Einwirkung und überhaupt der Erziehung auf die moralische Gestaltung der Gesellschaft, an der der Politiker allerdings ein Interesse hat, nicht ganz von der Hand weisen. „Aber die Sache ist zweifellos stark übertrieben worden von gewissen Moralschriftstellern, die, wie es scheint, nach Kräften bestrebt waren, allen Sinn für Tugend in der Menschheit auszurotten.“ Denn politische Kunst mag wohl fördernden Einfluss auf die moralische Entwicklung haben; aber sie wäre vollständig unvermögend, diese Entwicklung von sich aus hervorzurufen und den in natürlichen Gefühlen wurzelnden Unterschied von Tugend und Laster zu begründen. Die Politiker könnten gar nicht einsetzen mit ihren pragmatischen Motiven von Ehre und Schande, wenn ihnen nicht diese natürliche Grundlage des Moralischen im Menschen gegeben wäre, auf die sie wirken können.

Hume möchte den Standpunkt, der bei Mandeville zu Grund liegt, eigentlich gar nicht zur Diskussion zulassen. Die, welche die Realität der moralischen Unterschiede geläugnet haben, darf man unter die unloyalen Disputierkünstler rechnen (IV, 229). Er hat die letzteren definiert als solche, welche an die Ansicht, die sie verfechten, gar nicht wirklich glauben, sondern nur aus Affektation und Widerspruchsgeist disputieren oder gern ihren überlegenen Geist zeigen möchten. Einen solchen Gegner, der einem die klardaliegenden sittlichen Unterschiede wegstreiten will, sollte man einfach stehen lassen. Wenn er keine Partner zum disputieren findet, wird er schon aus reiner Langeweile, wieder dem gesunden Menschenverstand und der Vernunft sich zuwenden.

Ethik und Cultur.

Mit der Correktur in den Prinzipien ist auch eine Zurückweisung des abschätzigen Urteils Mandeville's über den ethischen Gehalt der bestehenden Cultur gegeben. Der Luxus besonders wird gegen Mandeville's rigorose Kritik in Schutz genommen.

So verteidigt Campbell den Kleiderschmuck als harmlos und selbst als moralisch: Eine Gesellschaft wohlgekleideter Menschen ist ein erfreulicher Anblick, da wir dadurch nicht bloss eine Menge von Exemplaren unserer Gattung zu sehen bekommen, sondern auch noch angenehme Ideen von ihrem Anzug erhalten. In seiner Rechtfertigung des Handelsverkehrs kommt die freundliche Bonhomie dieser Art von Idealismus drastisch zum Ausdruck: auch staatliche Gemeinschaften haben nemlich wie Privatleute gegen einander freundlich zu sein, sich gegenseitig auszuhelfen und jede die Selbstliebe der andern zu befriedigen. So hat der Austauschsverkehr, den ein Land mit dem andern unterhält, den Zweck, sich die Liebe und Achtung dieser andern Länder zu gewinnen (114 ff. 130).

Die meisten Polemiker gehen dabei auf die Mandeville'sche Definition des Luxus ein, weisen die absolute Bestimmung, die er gibt, ab und behaupten die Relativität und mannigfache Bedingtheit des Begriffs. So acceptiert Campbell im Ernst, was Mandeville ironisch als die Consequenz der Anschauung seiner Gegner behauptet hatte: „Es gibt nichts so Extravagantes, das ein allergnädigster Souverän nicht allenfalls unter den unschuldigen Lebenskomfort rechnen könnte." Es gibt in der That keine Grenze für den Begriff, höchstens eine Schranke: Lasterhafter Luxus ist jeder Genuss, durch welchen die Selbstliebe Gottes und der andern rationalen Wesen verletzt wird. Einen solchen treibt z. B. die öffentliche Dirne, dieser „Segen für den Staat" nach Mandeville, da sie sich durch Verschwendung unfähig zur Wohlthätig-

keitsübung macht (122 ff.). — Brown sieht in der Luxusdefinition einen der Pfeiler des Mandeville'schen Lastertempels. Nach dieser Definition ist es ein Laster, frische Wäsche zu tragen. (Ganz so auch A. Smith p. 457.) Die Visionen verschrobener Enthusiastenköpfe sind es allein, auf die er sich mit dieser Sophisterei berufen kann. Damit hat er sich freilich den Beweis für die Nützlichkeit des Luxus recht leicht gemacht. Er hätte gerade so gut sagen können, er habe eine Windmühle, die Eier lege und Junge bringe, um dann das Rätsel aufzulösen: unter „Windmühle“ verstehe er eine Gans oder eine Truthenne. Mit so willkürlichen Begriffsbestimmungen könnte man schliesslich noch beweisen, dass Dr. Mandeville ein bescheidener, tugendhafter Mann sei (149). — Auch Hutcheson protestiert gegen die unmögliche absolute Definition. Die sittliche Grenzlinie ist rein relativ: Luxus, wie Unmässigkeit und Stolz, beginnen erst da, wo der Konsum die relativ verschiedenen körperlichen und finanziellen Kräfte des Einzelnen zu schädigen anfängt und seiner sozialen und moralischen Stellung nicht mehr angemessen ist (56 f.). — Ebenso Dennis p. 54 ff. und Hume III, 294 ff.: Der Luxus als Befriedigung natürlicher Triebe, man mag sie so sinnlich fassen, wie man will, ist an und für sich ethisch indifferent. Erst im Zusammenhang der ethischen Aufgabe, wenn sie als Ganzes gesehen wird, unterliegt er der sittlichen Beurteilung nach den relativen Massstäben des Alters, des Landes, der Verhältnisse der betreffenden Person. Sittlich verwerflich wird der Luxus, wenn er irgendwie der sonstigen Tugendübung Eintrag thut. — Warburton statuiert gegen Mandeville auf Grund der natürlichen Religion: Luxus ist ein Missbrauch der Gaben der Vorsehung, d. h. ein solcher Gebrauch derselben, der zum Schaden des Betreffenden selbst in seiner Person oder in seinem Vermögen ausschlägt, oder zum Schaden anderer, mit denen er in Beziehungen steht, die ihn zur Unterstützung verpflichten (81). — Dessgleichen Bluett p. 57: Nichts ist im Genuss des Lebens Luxus zu nennen, was noch zusammenbestehen kann mit intakter Gesundheit und ungeschmälertem Besitz, und was nicht irgend sonst eine Pflichtverletzung zur Folge hat. Er kann nicht sehen, warum in den Werken des feinsten Meissels und vollendeter Kunst mehr Unmoralisches sein soll, als etwa in den Werken der groben Axt und der Säge. Es gibt eine gewisse Weite auch in der Tugend, die Raum lässt für alles, was das Leben verschönt.

Zur Bienenfabelthese.

Die eigentliche Bienenfabelthese, die Mandeville als Resultat scheinbar tendenzloser Beobachtung vorsichtig in der Schwebe gehalten hatte,

wird von den Polemikern meist ohne Umstände ihres angeblich dialektischen Charakters entkleidet und als tendenziöse Apologie des Lasters aufs Korn genommen.

„Praecipuum Auctoris flagitium“, nennt sie z. B. Reimarus, „quod non tam per se, sed propter novitatem examinari meretur“ (6). Dies ist auch der Fall im Alciphron Berkeleys, in dem der Freigeist Lysicles den Mandeville'schen Standpunkt vertritt mit seiner Behauptung, dass keine notwendige Verbindung zwischen dem religiösen Prinzip und dem öffentlichen Wohl bestehe, und dass die Tugend, wenn sie nicht geradezu die Existenz einer Nation gefährde, doch jedenfalls ihrer Blüte im Wege stehe, die ganz von den Leidenschaften abhänge. Lysicles will so im Gegensatz gegen das Vorurteil der Alten und der Gesetzgeber den Nutzen des Lasters an seinen Früchten zeigen; er will damit eine andere Schätzung des Lasters einleiten und einer neuen Herrenmoral (moral of gentlemen) das Wort reden, bei der man das Gute unbewusst thue. Darum will er auch eine neue Terminologie einführen, welche die alten unangenehmen Namen beseitigt. Der liederliche Mensch heisst jetzt der Mann von Welt, einer, der sein Gut ruiniert, macht es dem Publikum zum Geschenk. Schon hat die neue Theorie viel Gunst gefunden in der feinen Gesellschaft, im Mittelstand allerdings eher Widerstand. Doch die eigentlichen Gegner, die Reformatoren, die Moralisten, auch Plato, Cicero sind ja nur vorurteilsvolle Pedanten. Endlich wird der Freidenker doch dem schädlichen Kampf zwischen Tugend und Laster ein Ende machen. Es gilt nur, den fliehenden Augenblick zu fassen und das Glück zu ergreifen, das einzige, das es gibt für Menschen und Tiere — das Sinnenglück, das ihm der Neid und die Tugend verkümmern wollen (326—329; 334).

Selbst ein so exakter Polemiker wie Bluett, der sich unter den Gegnern auszeichnet durch seinen glücklichen und scharfen Blick für die Controverspunkte, in denen die Diskussion einzusetzen hat, hat dem strategischen Kunstgriff Mandeville's in der hypothetischen Haltung des F. B.-Satzes nicht gebührend Rechnung getragen und meint ihn zu widerlegen, indem er zeigt, dass Macht und Grösse, die freilich nicht ohne zweifelhafte Mittel erworben werden mögen, ja auch nicht notwendig seien für das innere Glück der einzelnen Glieder eines Volkes, diesen einzigen Massstab für das Glück einer Gesellschaft. An einer andern Stelle allerdings sieht er ganz richtig, dass die Frage, ob Wohlstand ein Segen ist, was ihm unanfechtbar scheint, doch nicht zur Debatte steht (72).

Die These in der genannten Auffassung wird, wie das ja am nächsten liegt, zuerst mit ihren Consequenzen bekämpft. Es ist aus mit Ge-

richtshöfen und mit Strafen gegen die Schlechtigkeit, und so legt Berkeley nahe, dass dabei das Hängen aufhören müsse. „Denn wie kann man Handlungen strafen, wenn man die Doktrinen, die sie billigen, duldet.“ Er stellt die Freidenker dieses Schlags als Bahnbrecher für genialischen Antinomismus hin: Die Gesetze sind ihnen zufolge nur da zur Gängelung schwacher Geister; das Genie bahnt sich seinen Weg über Pflicht und Religion. Diese Leute sind die Prediger und Vorläufer von Revolutionen. Diese Freidenker betrachten eine Revolution als einfache Cirkulation von Wohlstand und Macht. Warum sollte denn die Macht nicht auch von einer Hand zur andern gehen und an dem allgemeinen Kreislauf teilnehmen, in dem die ganze natürliche Welt begriffen ist? So sind grosse Seelen und freie Geister nicht skrupulös pietätsvoll („bigot“) gegen Regierungsformen, sie sehen den Transaktionen von Macht und Eigentum mit philosophischer Indifferenz zu, einige reden gar über Religion schon, wie wenn sie nur geduldet und der Atheismus gesetzlich zu Recht bestehend (by law established) wäre (332; 334 f.; 351 f.). Aber ein Reich, so warnt Berkeley, ist nichts anderes als eine grosse Familie; man würde sich wohl hüten, auf eine Familie die neue Lastermoral anzuwenden. England hat vor dem neuen Experiment eine ganz gute Figur gemacht, wozu also das Risiko? Auch ist der Engländer aus solchem Holz geschnitzt, dass er den erfolglosesten Spitzbuben in der Welt abgibt (332 f.; 345).

Zur direkten Widerlegung der so gefassten These werden vielfach die bereit liegenden Begriffe und Argumente der populären moralpolitischen Anschauung verwendet, der Mandeville's Paradox sich entgegenstellte. — Hiefür ist Dennis typisch, der aus dem Licht der Vernunft, aus den Autoritäten der grossen Gesetzgeber und politischen Schriftsteller und aus der Geschichte argumentieren will. So zeigt er, dass Laster und Luxus durch ihren demoralisierenden, entnervenden Einfluss für Völker mit freier Regierung (popular government) noch immer den Verlust populärer Freiheiten und Privilegien im Gefolge gehabt haben. Auch sei eine unvermeidliche Folge der Knechtung ein Rückgang oder der Ruin des Handels. Für die Schädlichkeit der Luxuskorruption citiert er nacheinander als Autoritäten Sidney, Moses (Lev. 26), Macchiavelli, Sallust, Plato. Als geschichtliche Beispiele: das Volk Israel, dessen Verderben nicht bloss der Götzendienst, sondern nach den Propheten auch der Luxus war; Sparta, Athen, Rom, England selbst, das dank dem einreissenden Luxus jetzt in einem bedenklichen Stadium ist. Zum Beweis dient die antichristliche Litteratur, die man nun seit 30 Jahren duldet, der Parteistreit, die grosse staatliche und private Verschuldung. Das alles macht, dass die englische Freiheit in

einem prekären Stand ist. Im besonderen ist es unmöglich, was Mandeville als möglich behauptet hatte, dass Luxus in einer Armee oder auch nur im Offizierskorps bestehen kann, ohne die Disziplin zu ruinieren, wie an den geschichtlichen Beispielen des Pompejus und Hannibal, sowie des letzten Kriegs mit Frankreich gezeigt wird (6 ff.). — Auch Campbell beruft sich, neben Plato, Isocrates und Cato, auf Macchiavelli dafür, dass Mässigung und Tugend das Glück eines Staats ausmache, Stolz und Verschwendung seinen Ruin bedeute. — Warburton besonders ergeht sich weitläufig in den gewöhnlichen Gedanken: Luxus entnervt den Körper, vergiftet den Geist, schädigt das Vermögen und führt zu Verbrechen. — Hier stimmt selbst der Verteidiger Mandeville's, der Landgeistliche mit dessen Gegnern überein: Der Luxus ist ein Kind, nicht ein Vater des Wohlstands und ist der Grund des Ruins bei Staaten, wie bei Privatleuten. Die Römer waren nicht reich, weil sie lasterhaft waren, sondern das Umgekehrte ist der Fall. Ihr nationaler Wohlstand schrieb sich von ihrer Tugend her (47 ff.). — Reimarus meint, die Bienen schon hätten den Verfasser lehren können, dass Faulheit jedenfalls kein nützliches Laster sei; dasselbe gelte von anderen Lastern, von Blasphemie, unnatürlicher Unzucht, Verrat und Demagogie, so dass der allgemeine Satz mindestens einzuschränken wäre (7).

Die Controverse ist aber nun doch auch in manchen ihrer Vertreter dem von Mandeville angeregten Problem etwas näher gerückt. — Hutcheson besonders hat hier Verdienste. Er hat den Sinn der Bienenfabelthese genauer zu formulieren gesucht. Er statuiert fünf Möglichkeiten. Der Autor will entweder sagen: Laster der Einzelnen sind an und für sich ein Vorteil für die Gesellschaft; oder sie haben als unmittelbare und notwendige Mittel die natürliche Tendenz, das öffentliche Wohl zu fördern; oder es kann ihnen durch geschickte Politik der Regierenden diese Richtung gegeben werden; oder sie sind mit Notwendigkeit und der Natur der Sache nach die Folge eines Zustands der Blüte des Gemeinwesens; oder endlich sie sind eine wahrscheinliche Folge öffentlichen Wohlstands bei dem gegenwärtigen verderbten Zustand der Menschheit. Für jede dieser möglichen Thesen, meint er, liessen sich Belege in der Bienenfabel finden. In der angeschlossenen Polemik lässt er übrigens diese Unterscheidung unberücksichtigt. Den public benefits der Bienenfabel stellt er nun seinen eigenen Begriff des Nationalwohls entgegen, der die Mandeville'sche Trennung des Ethischen und Natürlichen beseitigen und zeigen soll, dass eines das andere bedingt und fordert. Das Glück der Gesellschaft besteht, ganz so wie das des Privatmannes, in einem befriedigten Zustand der Triebe, die auf das zum Leben Notwendige

gerichtet sind, und in der richtigen Ordnung der darüber hinausgehenden Wünsche und Begierden. Diese letztere besteht vornehmlich darin, dass die moralischen Güter, die altruistischen und religiösen Affektionen, am höchsten geschätzt werden, wobei die weltlichen Genüsse als zwar nicht unerlässliche aber doch wünschenswerte Güter zweiten Rangs ihren Wert behalten. Wohlwollen und Gemüt stumpfen den Gaumen nicht ab, Vaterlands-, Familien- und Freundesliebe schaden dem Geschmack für Kunst nichts, und ein Verständnis für die innere Harmonie des Lebens hat noch nie dem Ohr den Sinn für die Harmonie der Poesie und der Musik genommen. Man kann mässig sein ohne Cynikertum und Flausrock. Dagegen erhöht die durch Handel und Industrie, durch Kunst und Wissenschaft gehobene Cultur eines Landes das Glück der Gesellschaft, und wenn man die geringen Nachteile dieser Entwicklung abwägt gegen ihre grossen Vorteile, so muss man die feinere Civilisation einem eingebildeten Arkadien, einem faulen goldenen Zeitalter, einem stumpfen Hottentottenglück vorziehen. Was zur Förderung des so bestimmten Glücks beiträgt, ist Tugend, was es hindert, Laster (47; 50 f.). — Auch Berkeley protestiert gegen die rein nationalökonomische Schätzung des Nationalwohls. Reichtum ist ein zweideutiges Gut. Er sieht das Wohl des Landes in einer grossen Einwohnerzahl und im guten Stand und der Zufriedenheit seiner Bewohner (331; 344).

Eine Reihe von Gegnern bemüht sich, das Wahrheitsmoment an der Bienenfabelthese aufzufinden, das ihr ihren täuschenden Schein gibt, und sucht die Geltungsgrenzen dieser relativen Wahrheit zu bestimmen, mit deren Ueberschreitung jenes Moment ins Sophistische und Absurde verkehrt wird. — Jenes Moment sieht Hutcheson in der Thatsache, auf die sich die F. B. stützt und die nicht geläugnet werden soll, dass Luxus, Unmässigkeit und Stolz, indem sie konsumieren, zur Förderung der Industrie beitragen. Aber desswegen braucht die Gesellschaft diesen Lastern oder denen, die sie ausüben, noch lange nicht verbunden zu sein, so wenig z. B. Religion und Geistlichkeit dem Quacksalber sich verbunden fühlen, der seinen Patienten, indem er ihn elend macht, auch nebenbei empfänglicher macht für den Zuspruch des Geistlichen und die Tröstungen der Religion. Sodann folgt aus der Thatsache, dass Laster auch konsumieren, nicht, dass die Industrie ohne diese Art von Konsum nicht auskommen kann. Vielmehr lässt sich nachweisen, dass gerade durch Verstopfung dieser Einnahmequelle andere ausgiebigere Quellen sich ihr eröffnen. Der Ueberschuss des starken Konsums auf kurze Zeit, durch einen Trinker z. B., wird in sein Gegenteil verwandelt dadurch, dass die Unmässigkeit auf die

Dauer konsumtionsunfähig macht und dass dabei erfahrungsgemäss der Konsum sich egoistisch auf das Individuum beschränkt, während der Mässige und Gute der Industrie durch Ausgaben für seine Familie und Freunde, durch Armenfürsorge u. s. w. zu thun gibt. Der 50jährige gleichmässige Konsum des Mässigen wird wohl dem 20jährigen luxuriösen Konsum des Verschwenders, auf den 30 hungrige Betteljahre folgen, ziemlich gleichkommen. Auch würde ein Befragen der Statistik ergeben, dass der Luxuskonsum nur einen verschwindenden Prozentsatz bildet gegenüber dem Verbrauch durch die wirklichen Bedürfnisse. Noch leichter fällt es ihm zu zeigen, dass auch für die guten Wirkungen von Raub und Diebstahl und für die Vorteile der Schiffbrüche und Feuersbrünste, „die der Verfasser der Fabel ja nicht wenig bewundert", sich wohl noch Aequivalente finden lassen (55 f., 60—67).

Warburtons Stellungnahme ist ganz ähnlich. Er stimmt mit Mandeville überein in der Anschauung, dass der Konsum von Natur- und Kunstprodukten für den Aufschwung von Cultur und Wohlstand günstig ist und ebenso noch darin, dass unter Umständen auch das Laster dazu beiträgt. Was er bekämpft, ist, ganz wie bei Hutcheson, die Anschauung, dass das Laster hiefür notwendig sei. Das sucht er zu beweisen durch logische Deduktion, die er sogar schematisch mit Buchstabenformeln darstellt, aus Mandeville's eigenen Concessionen. Laster ist nemlich, nach der F. B. selbst, nur bis zu einem gewissen Grad nützlich, genauer: nicht wesentlich und unbedingt durch seine essentiellen Eigenschaften, sondern nur zufälliger Weise unter Umständen; sein Beitrag zum öffentlichen Wohl kann also durch andere Faktoren ersetzt werden. Sodann statuiert er materiell, dass der Konsum auch ohne Luxus auf den höchsten Grad gesteigert werden kann. Der Luxusverbrauch beschränkt sich auf eine kleine Zahl. Wenn er wegfiele, so würde der Konsum sich gleichmässiger über die verschiedenen Gesellschaftsschichten verteilen, was schon an und für sich ein Gewinn wäre (80; 81; 86). — Auch Berkeley meint, dass selbst von den Gesichtspunkten des Verfassers der Fabel aus, der nur Geld und Industrie ins Auge fasse, die Praxis der Tugend sich empfehle, wie man am Trunk sehe, der die Gesundheit und mit ihr den Wohlstand ruiniere. Alles in allem bringt sicher der Tugendhafte mehr Geld unter die Leute, als der Modeschuft (330 f.).

Ganz ähnlich stellen Brown, Deism Revealed und Bluett die Rechnung: Brown gibt zu, dass das Laster unter anderem auch von guten Folgen begleitet ist. Das wirklich Böse, das wesentlich und notwendig Elend zur Folge hat, mag zufällig und unter Umständen auch einiges Gute hervorbringen. Das Sophisma besteht darin, dass die letztere

Seite des Thatbestands allein hervorgehoben und die andere wesentlichere, über die bedeutend mehr zu sagen wäre, verdeckt wird. Wer über Dr. Mandeville's „Stadterfahrung" verfügen würde, der könnte Nachtscenen zeichnen, aus denen ersichtlich wäre, wie weit das Bischen Profit, das das Publikum von den Lasterhelden des Doktors haben mag, aufgewogen wird durch das heillose Elend, an dem sie schuld sind. Das richtig abgewogene Urteil ist, dass Privatlaster Gemeinschaden bedeutet (153 ff.). — Der Verfasser von Deism Revealed, der ebenfalls wohlthätige Folgen des Lasters anerkennt, verwahrt sich nur dagegen, dass man das als Argument zu Gunsten des Lasters verwende, dessen natürliche Tendenz doch rein auf das Schädliche gehe. Es ist das vielmehr, so hält er einen von Mandeville selbst vorgebrachten Gedanken diesem entgegen, nur ein Zeichen der göttlichen Weisheit, die den Menschen und die Welt so eingerichtet hat, dass Gutes noch aus dem Schlechten selbst hervorgeht (II, 268 f.). — Bluett zeigt, dass unter Voraussetzung einer ethisch normalen Gestaltung der Gesellschaft der Industrie nur andere reine Quellen sich öffnen würden an Stelle der alten trüben. Würde Mässigkeit nicht so viel Hände beschäftigen wie Luxus, so würde Edelmut in die Lücke treten und den Ausfall decken, Edelmut, der doch auch eine Tugend ist (37). Bluett ist fast der Einzige, der über das ökonomische Gebiet hinaus Mandeville auch noch auf andere Gebiete folgt, auf die dieser seinen Satz ausgedehnt hatte. Er bringt dabei dieselbe Rechnung in Anwendung. Ein Beispiel des Schutzes wertvoller Culturgüter durch Laster war für die F. B. das Duell, diese Garantie der feinen Sitte in der guten Gesellschaft. Aber dafür lassen sich nach Bluett andere, ebenso sichere und moralisch unanfechtbare Garantien finden. Er weist gerade auf das Beispiel von Frankreich hin, wo die scharfen Regulationen von 1646 und 1679 gegen das Duell und seine Quelle, die persönlichen Beleidigungen, die feine Sitte mindestens eben so gut schützen, als dies in dem hierin laxeren England geschieht, das in gesellschaftlicher Bildung Frankreich gewiss nicht vorgeht. Und ein gedachter idealer Zustand der Gesellschaft in moralischer Hinsicht, den die F. B. heruntersetzen will, würde ja vollends alle derartigen Schutzwehren ganz überflüssig machen (77 ff.; 83).

Endlich gehört in diese Reihe noch, was Johnson im Gespräch mit Miss Seward über die Sache äusserte: Johnson verteidigte, so erzählt Boswell (III, 10 ff.), nach seiner Gewohnheit den Luxus; die Armen fahren dabei besser als bei Almosen. Miss Seward fragt, ob das nicht Mandeville's Lehre sei. Johnson gibt nun an, was seiner Meinung nach die trügerische Voraussetzung des Buchs ist, und fährt dann fort:

„Mandeville sagt, wenn einer sich betrinkt, so erweist er dem Publikum einen Dienst. Der Nutzen wird aber weit überwogen von dem Elend, das dieser Mensch über sich und seine Familie bringt. Das ist der Massstab für das Laster, ob es im Ganzen mehr Gutes oder mehr Uebles hervorbringt. Gutes kann durch das Laster hervorgebracht werden, aber nur zufällig, nicht durch das Laster als solches . . . Nein, es ist klar, dass das Glück der Gesellschaft auf der Tugend ruht."

Campbell fasst bei der Widerlegung des Nutzens der Laster Mandeville bei seinem eigenen Zugeständnis an den gemeinen Standpunkt, dass zwar nicht der Luxus, aber allerdings schlechte Verwaltung und Politik ein Land ruiniere. Diese Grössen, zeigt Campbell, stehen im Zusammenhang von Ursache und Wirkung: der Höfling und der Modeschuft werden immer auch schlechte Minister sein. Campbell ist, soviel ich sehe, auch der Einzige, der auf die andere Wendung der These, auf die Behauptung der Culturfeindlichkeit der Tugend ausdrücklich eingegangen ist. Er bemerkt dabei nicht übel: Mandeville stellt in diesem Zusammenhang die Tugend stets in unloyal einseitiger Weise nach ihrer passiven Seite dar und wählt zu ihrer Vertretung immer nur Eigenschaften wie Zufriedenheit, Ehrlichkeit, Mässigung, die er dann leicht als etwas Träumerisches und Armseliges diskreditieren kann (134 ff.; 150 f.).

Auf dem Höhepunkt der Controverse sind wir angelangt mit Hume. Obwohl er auf unser Problem nur kurz und wie im Vorübergehen eingeht, so hat doch keiner mit so sicherer Hand die sophistischen Nebel zerstreut, in die Mandeville seine Weisheit gehüllt hatte, und hat so klar und in so scharfen Umrissen den dahinter verborgenen Gedanken hervortreten lassen.

Auf die hypothetische Haltung der These geht auch er nicht ein; er sieht in ihr den Versuch einer „Reform" der Ethik. IV, 243: Der Luxus wurde seither als Quelle aller möglichen Uebel, und daher als Laster angesehen und war die Zielscheibe der Deklamationen aller Satiriker und Moralisten. Die, welche seine Nützlichkeit beweisen oder beweisen möchten, wollen ebensowohl unsere moralischen, als unsere politischen (wir würden sagen nationalökonomischen) Ueberzeugungen reformieren und stellen als empfehlenswert hin, was vorher als verdammenswert galt. Von seinem Utilitarismus aus steht ihm von vorn herein fest, dass die These in der gegebenen Fassung — Laster sind nützlich — falsch sein muss: „Der früher so streng als Laster verurteilte Luxus wird jetzt empfohlen als nützlich und daher als nicht lasterhaft (not a vice). Aber es ist ja doch für jedes Moralsystem ein begrifflicher Widerspruch, von einem Laster zu reden, das der Gesellschaft im Allge-

meinen nützlich sein soll" (306 f.). (Ganz so übrigens auch Warburton: Der Satz selbst bildet einen Widerspruch: das Laster, mit dem man andere schädigt, soll der Gesellschaft nützlich sein). Und doch kann man vielleicht sagen, dass Hume Mandeville's Anschauung sachlich teilt, wenn man des letzteren These so fassen darf, wie sie sich darbieten müsste, wenn man das sophistische Element und das, was an ihr lediglich dialektisch gemeint ist, abstreifen könnte. Er teilt die Anschauung, indem er doch zugleich die Bedingungen und Grenzen ihrer Geltung hervorhebt. Der essay of Refinement in the Arts macht Front gegen denselben Gegner, den Mandeville ärgern wollte, gegen die weltflüchtige und rigoristische Moral und ihr Vorurteil, dass Luxus entnerve, dass ästhetische Bildung und Verfeinerung schlimme moralische und politische Consequenzen haben müsse; ein Vorurteil, das, wie Hume fein bemerkt, seine Wurzel hat in der rückwärts blickenden Sehnsucht, mit der civilisierte Epochen die vorangehenden idealisieren, und das so stark genährt wird durch die Bildung unserer Jugend an gewissen klassischen Autoren. Der Satz, den Hume beweisen will: „Die Zeiten gesteigerter Cultur waren zugleich die glücklichsten und die sittlich am höchsten stehenden", sieht zwar aus, als ob er in seiner einen Hälfte ebenso gegen Mandeville gerichtet, wie in der anderen für ihn sei. Aber man darf doch nicht ausser Acht lassen, dass Mandeville, trotz seinem Titelparadox und obwohl er geflissentlich auf das Unmoralische an der Cultur hindeutet, in seiner wirklichen Ausführung ja immer auch zugleich einen moralischen Nutzen behauptete von den Lastern, die er in Schutz nahm. Auch teilt er im Grund doch die Anschauung Humes, dass ein moralischer Wertunterschied zwischen dem wilden und dem civilisierten Menschen zu Gunsten des letzteren bestehe, wenn er sie vielleicht auch nur in der Formulierung zugestehen würde, dass von den beiden der Wilde die noch weniger erträgliche Bestie sei. In einzelnen Reflexionen findet sich enge Berührung. Auch von Hume wird die von der asketischen Litteratur so stark angegriffene Cultur der höheren Gesellschaftsklassen in Schutz genommen, wird auf die moralische Energie hingewiesen, die der Begriff der Ehre entwickelt, werden die Schäden der Cultur nicht dem Luxus, sondern den Fehlern der Regierung zugeschrieben. Wenn auch im Ganzen nicht geläugnet werden soll, dass ein bedeutender Unterschied in der ethischen Anschauung vom Menschen und von der Cultur zwischen Hume und Mandeville besteht, und dass die Stimmung des Philosophierens bei den beiden Männern ausserordentlich verschieden ist, so ist doch in dem in Frage stehenden Einzelproblem ihre Richtung dieselbe. Mehr als eine Einschränkung des gemeinsamen Satzes auf das begrifflich gebührende Mass wird

man nicht finden dürfen in den Sätzen Humes gegen „das Lob, das Männer von libertinistischen Prinzipien auch dem sittlich verwerflichen Luxus spenden“: Wo der Luxus aufhört, sittlich harmlos zu sein, ist es auch aus mit seinen wohlthätigen Wirkungen, und wenn er noch weiter gesteigert wird, so wird er eine gefährliche, wenn gleich nicht die gefährlichste Eigenschaft für eine politische Gesellschaft. Im Beweis für diesen Satz zeigt er jedoch nur wie Bluett und die anderen, dass der Ausfall, der für die Gesellschaft entstehen würde durch Aufhören des lasterhaften Konsums durch einen sittlich lobenswerten gedeckt werden könnte. Im Unterchied von den anderen Polemikern erkennt er aber dem Bienenfabelsatz auch in der von ihm verworfenen Fassung eine relative Wahrheit zu: Allerdings ist unter den gegenwärtigen Umständen, solange Indolenz, Selbstsucht, Abschliessung gegen den Nächsten vorwiegen, der lasterhafte Luxus ein wohl nicht zu entbehrendes Gegengift. Der Trugschluss der F. B. liegt dann nur darin, dass die Umstände, welche das Gegengift nötig machen, als fortdauernd gedacht werden in dem vorausgesetzten idealen Zustand, dessen Consequenzen erörtert werden. Würde unter im übrigen gleichen ökonomischen Bedingungen in Grossbritannien das vorausgesetzte moralische Utopien in Folge einer wunderbaren Bekehrung durch Eingreifen der Allmacht selbst hergestellt, so ist es offenbar absurd, anzunehmen, dass damit ökonomische Missstände eintreten müssten. Nimmt man alle Laster weg, so nimmt man auch alles Uebel weg, mit Ausnahme des durch körperliche Krankheiten bedingten, und das ist nicht die Hälfte des menschlichen Elends. Nimmt man nur einen Teil weg, so kann man die Sache allerdings verschlimmern; beseitigt man also etwa sittlich verwerflichen Luxus, nicht aber Faulheit und Egoismus, so schädigt man die Industrie, ohne ihr durch erhöhte Wohlthätigkeit und Freigebigkeit einen Ersatz für den Ausfall zu schaffen. Also zwei einander entgegengesetzte Laster mögen besser sein als eines allein; nie jedoch ist das Laster an sich nützlich (295 ff.; 306 f.). Ja Hume endet damit, dass er die These, nach der Seite dieser ihrer relativen Wahrheit, als den für den Politiker allein massgebenden Gesichtspunkt in unserer Frage erklärt: Der Politiker kann nicht jedes Laster so heilen, dass er eine Tugend an seine Stelle setzt; er muss oft ein Laster durch das andere heilen nach dem Gesichtspunkt des kleineren Uebels. So mag er z. B. auch den bedenklich excessiven, sittlich verwerflichen Luxus der Versumpfung in Indolenz vorziehen, die wahrscheinlich kommen würde, wenn man den ersteren ausrotten wollte (307).

Hier ist noch anzufügen die Stelle in A Dialogue (IV, 407 f.),

in der Hume gewiss auf Mandeville anspielt, ohne jedoch Stellung zu nehmen: „Kann es etwas Absurderes und Barbarischeres geben als die Duellsitte? Ihre Verteidiger führen für sie an, dass man ihr die Verfeinerung der geselligen Sitten verdankt. Und die Duellanten thun sich in der That auf ihren Mut, ihr Ehrgefühl, ihre Loyalität und Freundestreue etwas zu gut, Eigenschaften, die sie freilich sonderbar bethätigen, aber die man geschätzt hat von Anbeginn der Welt an". Die eigene Meinung Hume's gibt die Anmerkung in den Essays III, 145 f. Da urteilt er mit, wahrscheinlich nach Mandeville, dass der Ehrbegriff, wie auch die galanten Sitten, moderne Erfindung sei; die Alten kennen keine von der Tugend unterschiedene Ehre. In der Frage der sozialen Bedeutung des Ehrbegriffs stellt er sich Mandeville entgegen: Wenn manche meinen, er habe zur Verfeinerung der Sitten beigetragen, so kann er nicht recht sehen, wie das zusammenhängen soll. Dagegen findet er die Trennung von Tugend und Ehre sehr bedenklich, da sie es ermöglicht, dass man nach der gentlemen-Moral als ein Mann von Ehre gelten kann, während man elementare moralische Gebote verletzen darf. Schwerlich anders als durch die Annahme einfacher Entlehnung kann die Bemerkung in den Essays (P. I, c. 11) III, 87 (über die Pflege des Stolzes beim weiblichen Geschlecht und ihren Grund) erklärt werden, da sie mit Mandeville's Aeusserung wörtlich übereinstimmt.

Auch die beiden deutschen Kritiker gehören zu denen, die der F. B. These in einem eingeschränkten Sinn einiges Recht zugestehen wollen.

„Von allem, was er vorbringt, bleibt höchstens", meint Reimarus, „dass per accidens einige Laster ein Weniges zu schaffen und zu verdienen geben. Haec est illa nova veritas, quam nemo scivit adhuc! Igitur quid dignum tanto tulit hic promissor hiatu? Ac debebat hoc tantillum lucri aequa lance ponderare cum ingenti damno nobilissimarum familiarum et vidisset illud plane nihil esse ad tantam calamitatem". Und wie leicht liesse sich dafür Ersatz finden! supersunt plurimi agri colendi, plurimae artes inveniendae. Die Kranken, die jetzt die „vetulae, circulatores, pharmacopolae, empirici" rasch ins Grab schicken, könnten, durch geschickte Aerzte öfters von Krankheiten befreit, um so mehr rechten Beflissenen der Heilkunst zu thun geben. Auch hätte er sollen die möglichen Vorteile alle der göttlichen Providenz zuschreiben, die noch aus dem Bösen Gutes hervorgehen lässt. „At homo ingratissimus et in pestem Reip. natus tam tenui veritatis specie argumentum capit, causam vitiorum omnium perorandi. Denique hominis otiosi est", so schliesst er seine Schulrede, „inter

negotia esse sollicitum ne nihil agendo diffluat aliquando, pessimi autem est, contemptis occupationibus honestis male agere malle“ (8 f.).

F. H. Jacobi formuliert, was er zugestehen will p. 165: „dass nemlich durch die Laster und die Sklaven derselben, wenn sie weislich gebraucht werden, gewisse Vorteile zu erhalten sind, und wenn keine freiwillige Tugend zu erhalten ist, eine eingeschränkte Zulassung des Bösen vorteilhafter ist, als eine durch die Allmacht bewirkte, bloss gewaltsame Verhinderung desselben“; — was sich ungefähr mit Mandeville's eigener Restriktion seiner These deckt. Er hat das Problem, das in Frage steht, recht gut formuliert: Die Hauptfrage ist, was geschehen würde, wenn die jetzigen Menschen eine geänderte Gestalt bekämen, wenn Vernunft und Tugend sich ihrer Gemüter bemeisterten und die zufälligen schmerzhaften Uebel von der Erde weggethan würden (239). Dann weist er die Fehler, „die unser Schriftsteller bei seinen Rechnungen begehet“, ähnlich nach, wie die englischen Polemiker. „Der Verschwender kann soviel Geld nicht in Zirkel treiben, als unter den Leuten herumgehen würde, wenn er die Seinigen weniger pressete. Ist es nicht gleichviel, ob jemand an einem Tage einen Thaler durchbringet, oder sich mit dem Thaler 7 Tage etwas zu gut thuet? Es ist gewiss, dass ein mässiger und ordentlicher Bauer auf dem Lande mit den Seinigen mehr Bier trinket, als der liederliche Säufer. Dieser säuft zwar Bier und Branntwein, so seine Herrschaft brauet und brennet, aber die Faulheit bemächtigt sich der versoffenen Glieder. Die Tugend dagegen verteilet alles ordentlich und macht ein vergnügtes Gewerbe. Sie gewähret eine sanfte Lust und verhütet, dass eins das andere beschweret“ (267; 281 f.; 287 ff.). Dazu merkt Jakobi noch einen besonderen Rechnungsfehler an. „Man merket aus vielen Stellen, dass sein Gesicht hauptsächlich auf Engelland gerichtet ist. Aber man muss auf das Ganze sehen, wenn man bestimmen will, ob die Tugend die Völker gross mache. Die Faulheit der Spanier ist zwar eine starke Stütze für die Glückseligkeit der Engländer; man muss aber untersuchen, wodurch die grösste Anzahl glücklicher und recht vergnügter Personen über dem ganzen Erdboden entstehen würde“ (257 f.).

Selbst dem Zugeständniss eines relativen Rechts der Bienenfabel-These unter den gegenwärtigen Umständen, zu dem er sich genötigt glaubte, weiss er wieder durch eine theologische Reflexion die Spitze abzubrechen: „Sollte es wohl nicht höchst wahrscheinlich oder vielmehr gewiss sein, dass, wenn Gott zum voraus gesehen hätte, dass die Menschen sich insgesamt der Tugend ernstlich befleissigen würden, er sie entweder auf einen glückseligeren Erdballen gesetzt oder dieses

Wohnhaus bequemer eingerichtet, wie so schon geschehen ist" (356 f.). Aehnlich auch schon Reimarus: „Equidem si vel communibus miseriis liberari vita posset humana, h. e. si in statu integritatis viveremus, non defuturum nobis arbitror quod susciperemus cum corpus vel ad voluptatem exerceri vario labore potuisset animus vero perscrutatione naturae et contemplatione sapientiae divinae oblectari" (9).

Auf die Illustration der F. B.-These, die Mandeville mit seinem Bordellvorschlag gegeben hatte, ist Bluett eingegangen. Er hebt zunächst die inkonsequente Einschränkung hervor, in der der allgemeine Satz hier auftritt: Ein gewisser geringerer Grad des geduldeten Lasters ist nützlich, um den Folgen des sonst eindringenden ungezügelten Lasters vorzubeugen. In der Bekämpfung des Vorschlags läugnet Bluett den behaupteten Vorteil. Er weist auf die Thatsache der moralischen Erfahrung hin, dass eine Nachgiebigkeit gegen die Anreize des relativ harmloseren Lasters die Abscheu vor schwereren Verschuldungen abstumpfen und also statt aufhaltend zu wirken, vielmehr nur vorwärts treibe, womit denn die ganze moralische und soziale Zerrüttung, die der gegenwärtige Zustand mit sich bringen soll, nur in verstärktem Mass wieder da ist. Der Ehrenpunkt (punctilio of honour) ist ein schwacher Damm, wenn das Gewissen nicht mehr intakt ist (160 ff.; 139 ff.). In der Berufung auf Beispiele, wo sich die Sache in der Praxis erprobt habe, ist der Verfasser der F. B. unglücklich: „Italien, das Land, von dem die italienischen Laster ihren Namen haben, stellt er England als Vorbild hin!" (Aehnlich Reimarus p. 8). Die früheren Bordelle in England beweisen nichts, sie standen und fielen mit der Auflage des Coelibats für den Klerus. Was er über altenglische Universitätsbräuche sagt, ist eine Verläumdung. Die ausführlich beschriebenen Venustempel in Amsterdam werden nur noch durch die Bienenfabel in der Geschichte fortleben; denn schon seit einiger Zeit haben die „weisen Regenten" dieses Landes, so scheint es, mit ihnen aufgeräumt (163; 165; 167 ff.). Nach Reimarus ist der relativ günstige sittliche Zustand von Amsterdam nicht auf Rechnung der Bordelle, sondern des kalten und phlegmatischen Volksnaturells zu setzen (8).

Der Vorschlag ist weiter nun positiv schlecht: Regierung und Parlament als Generalkuppler gedacht — ist eine unwürdige Vorstellung. Der Schutz der ehrenhaften Damen (women of honour) auf Kosten armer verführter Mädchen der unteren Klassen ist eine empörende Ungerechtigkeit; Unschuld und Reinheit ist unten genau so viel wert wie oben. Auch würde die Voraussetzung, die dem Ganzen zu Grunde liegt, als eine Consequenz der Gerechtigkeit und Gleichheit

eine analoge Institution zur Befriedigung der Bedürfnisse des weiblichen Geschlechts erfordern. Für alle Stände, folgert so auch Reimarus (7), müsste man dann Bordelle einrichten; denn nicht bloss ‚plebeculam' und ‚homines nauticos' gälte es dann zu befriedigen. Die Maskeraden, wie sie neuerdings betrieben werden, könnten einen allerdings auf den Gedanken bringen, dass die ganze Forderung schon unnötig und gegenstandslos geworden sei (144 f.; 148; 159). Vor allem aber: die angebliche Unmöglichkeit der gänzlichen Ausrottung des Lasters, diese Grundlage für den Vorschlag es zu regulieren, ist eine blosse Behauptung; das erfolgreiche Vorgehen gegen die Spielhöllen mag zeigen, dass mit der gehörigen Unterstützung die Beseitigung des Lasters kein so romantisches Unternehmen ist, wie man uns einreden möchte (159). ‚Quidquid honestum idem utile', dieser Satz der Philosophie, der bestätigt ist von der Autorität der Offenbarung, mag auch hier dem verderblichen Paradox der F. B. entgegengehalten werden (175 f.). Aehnlich Reimarus (7): das vorgeschlagene „kleinere Uebel "ist als moralisches unter allen Umständen ein absolutes Uebel, kann also unter keinem Gesichtspunkt empfohlen werden.

Ueber die Armenschulen.

Auf den Essay on Charity und Charity-Schools wird in einer Weise und in einem Ton erwidert, dass deutlich zu Tage tritt, wie Mandeville hier ein wirkliches Herzensinteresse der liberal und human denkenden Zeit verletzt hatte.

Kein Wort will Law verlieren zur Verteidigung dieser Institution: Kein Christ kann solche Häuser schlecht heissen. „Sie sind mir auch der Wahre, um von Gut und Schlecht zu reden!" Uebrigens ist es ein gutes Zeichen, wenn die Feinde des Christentums Stoff zum Unbehagen bekommen (Sect. VI, s. f.). — Und Innes appliciert ihm dafür einige starke Persönlichkeiten: „Für die Notwendigkeit der Wohlthätigkeitsschulen sind Sie selbst der beste Beweis. Für Ihr Buch sind Sie nur damit zu entschuldigen, dass Sie nicht eine solche Erziehung genossen haben. Wäre das der Fall gewesen, so hätten Sie die Welt nicht damit behelligt". Und zum Zweck besserer Information über die Citate, die er entstellt, wird er von ihm an die Westminsterschulknaben gewiesen (Pref. 35 und Postscript). — Andere Gegner, Hendley ist hier an erster Stelle zu nennen, haben sich auf eine genaue Diskussion der Gründe und Gegengründe eingelassen.

Wenn Mandeville den Armenschulenthusiasmus als etwas Plebejisches verdächtigt hatte (s. p. 54), so konstatiert Hendley dagegen das Interesse, das die höchsten Kreise an der Sache nehmen. „Er

fürchtet vom Pöbel gesteinigt zu werden? Da gibt er den Namen Pöbel Leuten, die ihm selbst weit vorgehen" (6). — Die Armenschulen, hatte Mandeville argumentiert, entsprechen ihren eigenen Zwecken nicht, vor allem, weil der Religion mit Bildung nicht gedient ist (s. p. 97). Dem hält Hendley die Statistik von Tyburn entgegen, wo kaum einer von fünf Hingerichteten lesen und schreiben kann, sowie die gedruckten Delinquentenreden (dying speeches) der letzten 40 Jahre, deren eine citiert wird, in denen überall die bittere Klage über vernachlässigte Erziehung wiederkehrt (10; 18). — An dieselbe kriminalistische Instanz appelliert S. Chandler: „Der verstorbene Paul Lorrain und der gegenwärtig funktionierende Mr. Purney können bezeugen, dass die armen Tropfen, die in jeder session zu Tyburn sterben müssen, die unwissendsten Geschöpfe sind" (33). — Dennis führt, unter Missachtung von Mandeville's Distinktion zwischen allgemein kultureller Bildung und christlicher Erziehung, aus, wie Religion und Bildung einander fordern. Er betont die Verpflichtung zur Fürsorge für christliche Jugenderziehung, wie sie begründet ist in der christlichen Religion selbst, unter anderem z. B. im Patenversprechen, sodann im protestantischen Charakter des Landes, das vor dem Papsttum und dem Prätendenten geschützt werden muss, endlich in der Landesverfassung. „Der Verfasser hätte eben so gut seinen Essay betiteln können: Eine sichere Methode, Grossbritannien unter egyptische Knechtschaft zu bringen" (Pref. 19; 18; 33). Und mehr zur Sache Pref. 28: Das Argument der F. B. würde auch gegen die Bildung der vornehmen und reichen Kinder sprechen. Aber Erkenntnis und Verstandesbildung ist ja die Grundlage aller moralischen Bildung, wie Tillotson und Salomo schon gesehen haben (Pref. 26). — Aehnlich auch S. Chandler: Die Ehrlichkeit und Frömmigkeit der Ungebildeten ist nicht ihrer Ignoranz im Allgemeinen zuzuschreiben, sondern nur ihrer glücklichen Ignoranz in den Künsten des Lasters (25). — Mandeville's Gegenvorschlag, die religiöse Volkserziehung betreffend (s. p. 183 f.), wird von Hendley zurückgewiesen. Der Zwang zur Erfüllung kirchlicher Pflichten wäre gegen die Gewissensfreiheit und könnte unmöglich religiös erspriesslich wirken. Die Schulerziehung hat in der Disziplin und Strafgewalt sowie in der Emulation Mittel, in denen sie der bloss kirchlichen Unterweisung überlegen ist (52 ff.). So zeigt auch Dennis, nach Tillotson, dass Vorbereitung durch Erziehung in der Familie oder Schule notwendige Vorbedindung ist für den Erfolg des kirchlichen Unterrichts (11 ff.). Chandler würde den Zwang zur Kirche schon gut finden, aber die Autoritätspersonen

müssten dabei mit gutem Beispiel vorangehen. So wie die Dinge liegen, wird der Sonntag eben vernachlässigt (31).

In Mandeville's Bemerkung über die Vereitlung des bildenden Einflusses der Schulerziehung auf das äussere Auftreten durch die Familie will Hendley etwas Wahres anerkennen, aber „so wie er es sagt, ist es entschieden übertrieben", — das Gegenteil, eine günstige Einwirkung der Schule auf das Haus lässt sich doch auch beobachten, und seine praktischen Folgerungen daraus sind ganz verkehrt (12 ff.). Chandler sagt, er müsse gestehen, dass das ein Einwand von grossem Gewicht sei, aber man müsse trotzdem sein Bestes thun, so gut man eben könne (27). Er ist derjenige, der, wo es sich um das Thatsächliche handelt, am meisten zugibt: Unter den Armenschulkindern sind solche, die schwören und fluchen und andere Laster an sich haben. „Ich weiss es, die Anklage ist nur zu wahr" (30). — Verbrechen werden nicht durch Bildung verhindert, sagte die F. B. — „Ja", repliziert Hendley (20), „aber die feingebildeten Direktoren der Südseegesellschaft, auf die eben dort angespielt worden war, haben ihre Schliche in keiner Armenschule gelernt; eben an der religiösen Erziehung hat es bei ihnen doch gefehlt."

Nun waren die Armenschulen nach der F. B. aber auch positiv schädlich, da sie, zu Trägheit und Hochmut erziehend, dem Staat die Arbeiterklasse verderben, die man im Interesse der Gesellschaft in ihrer dienenden Stellung festhalten muss. Dagegen wendet sich Hendley: Von Untüchtigmachen zu rechter Arbeit kann man doch nicht reden, wo die ganze Erziehung, ja schon die besondere unterscheidende Tracht eine grosse Lektion der Bescheidenheit und Pflichterfüllung in dem von Gott gewiesenen Stande ist (26; 88 u. a. a. O.). Das Lernen in der Schule ist nicht eine Faulheit, im Gegenteil eine grössere Anstrengung als körperliche Arbeit. Zur Fabrikarbeit können und sollen Kinder nicht herangezogen werden, aber eine Pflanzschule künftiger tüchtiger Arbeiter und Gesellschaftsglieder sind die Armenschulen darum nicht weniger (22 ff.). Mit der Art von Bildung, die man den Kindern da gibt, will man wirklich nicht zu hoch hinaus und begünstigt man keine gesteigerten Bedürfnisse (ähnlich Bluett 197 und Dennis 34 f.). — Chandler erkennt dagegen wieder etwas an dem Einwand an: Es wäre in der That gut, wenn es in allen Armenschulen der Brauch wäre, einen Teil des Tags und der Woche für angemessene körperliche Arbeit zu bestimmen (31). — Auch Jacobi will nicht läugnen, dass dieser Punkt (dass man keine Bediente aufs Land bekommt und keine Personen, die sich zu

schwerer Arbeit schicken) ein wahrer Fehler mancher Waisenhäuser sei (376).

Bemerkenswert ist nun bei Hendley der demokratische Protest gegen Mandeville's aristokratische Tendenz, der sich stützt auf seine religiöse Position in christlichen Gedanken: Das Interesse des sozialen Gleichgewichts kann doch wahrlich nicht verlangen, dass man die ärmeren Klassen auf geistig niederem Niveau hält, weil sich unter den Reichen viele geistig nicht eben auszeichnen (24). „Die, welche Cato die Hefe des Volks heisst, haben das gleiche Recht auf die Annehmlichkeiten und Genüsse dieses Lebens wie die Reicheren und Vornehmeren. Sie sind gleich vor dem Gott der Liebe, vor Christus und in der Ewigkeit. Ja, diese Hefe des Volks sitzt einmal vielleicht mit Abraham, Isaak und Jakob zu Tische, wenn jene reichen Atheisten zur Hölle fahren. Darum ist es ungerecht, die Armen hier zu Sklaven der Reichen zu machen. Es ist ein neidischer und enger Geist, der den Handel und seine Vorteile in den Handelsfamilien erblich machen möchte. Die Verweigerung der Elemente der Bildung ist eine Grausamkeit, wie sehr auch der Doktor gegen den Vorwurf sich wehrt. „Wären doch bei dem konservativen Erblichkeitsprinzip Cato und Genossen kaum Schriftsteller geworden, wobei freilich auch diese atheistischen Federn und die Freidenkerskribenten der Nation erspart geblieben wären. Die Tüchtigkeit entscheide, und sie entscheidet schon jetzt für die Armenschulkinder, die in der ganzen Geschäftswelt einen ausgezeichneten Ruf besitzen“ (27; 97; 30; 57; 31 f.).

Den aristokratischen Standpunkt Mandeville's merkt auch Jacobi an: „Irre ich nicht, so ist er hauptsächlich wegen des Glücks solcher Personen, die jetzo ohne Arbeit wohl leben, besorget und befürchtet, dass sie bei einer allgemeinen Tugend ihr Wohlsein so nicht finden möchten; was den grössten Teil der Menschen betrifft, so soll derselbe nur quälen und arbeiten“ (351 f. u. a. a. O.). „Man bemerke noch, wie unser Schriftsteller die Glückseligkeit des Staats auf das äusserste Elend vieler tausend Menschen bauet“ (322). — Vom religiösen Standpunkt aus protestiert auch Dennis und vertritt das Recht auf Bildung für die Armenkinder, da Gott allwissend ist und wir alle die Pflicht haben, soweit es in unsern Kräften steht, ihm ähnlich zu werden (Pref. 43).

Bluett führt seine nationalökonomischen Gesichtspunkte ins Feld, vor allem seinen Begriff vom Nationalwohlstand, der nach ihm zu messen ist an der Summe der privaten Vermögen. „Je mehr der einzelne verdient, desto reicher ist die Nation“ (209 f.). So protestiert er lebhaft gegen die Verewigung der Armut für einen Teil der Bevölkerung. An sich schon ein nationaler Schaden, ist sie keineswegs

notwendig für die Verrichtung schwerer Arbeit. Denn wenn jetzt die Not die erforderlichen Arbeitskräfte liefert, so würde sich bei allgemeinerem Wohlstande ein genügender Ersatz finden durch solche, die ihre Lage noch zu verbessern wünschen (191). Den Mandeville'schen Bedenken gegen die Ausdehnung der Bildung wird von ihm mit Geschick die Anschauung entgegengehalten, die sich auch auf die F. B. selbst berufen kann, dass Bildung die Bedürfnisse steigert, also die Industrie fördert (201). Ebenso kann er ihm „seinen Freund", den Verfasser der Free Thoughts, citieren, der dem Klerus so schlimme Dinge sagt, wegen seiner obskurantistischen Tendenzen und der so beweglich von den Gefahren der Ignoranz zu reden weiss (202 ff.). — Selbst Chandler findet die Mandeville'sche Kritik hier zu weit gehend: „Man muss ja allerdings darauf Acht haben, dass das Land der Hände nicht beraubt werde, die erforderlich sind, um die nötige Arbeit zu thun. Aber das ist doch nicht nötig, dass die Armen so unwissend sind, dass sie nicht ein gutes Buch lesen können. Wenn sie die Bibel lesen können, das kann nicht schädlich sein" (38 f.).

Von den anderen Einwänden wird besonders die Behauptung der Störung des Gleichgewichts von Industrie und Landwirtschaft diskutiert. Theophilus Philobritannicus bestreitet die behauptete Thatsache: Die Armenschulkinder gehen meistens zur Landwirtschaft über, oder höchstens zur Fabrikarbeit. Es ist gar nicht richtig, dass sie den shopkeepern nehmen, was diese allerdings für Kinder ihres Standes behalten sollen (F. I, 457). — Chandler dagegen geht auf Mandeville's Warnung ein. Dorfkinder sollten nicht in Stadtarmenschulen gehen dürfen; bei ihnen ist die Hauptsache, dass sie früh abgehärtet werden (37). — Hendley und Bluett suchen seine Besorgnisse zu widerlegen. Von einer Uebersetzung des Handels mit Charityknaben kann keine Rede sein. Im Handel kann es gar nicht zu viele hands geben. Die Klagen über Ueberfüllung kommen nur von den Faulen (Hendley 29). Gründlicher ist Bluett p. 180 ff.: Wenn man zeigen könnte, dass der Landwirt, der heute 8 pence pro Tag verdient, im Handel doppelt so viel bekommen könnte, so scheint ihm, mit Sir William Petty, der Uebergang von der Landwirtschaft zum Handel im Interesse Englands zu liegen. Uebrigens können so grosse ökonomische Wandlungen nicht einmal von der gesetzgebenden Gewalt, wie viel weniger von so geringfügigen Faktoren, wie es die Armenschulen sind, beeinflusst werden. Er kann Mandeville selbst dafür citieren, dass sich die richtige Proportion in den ökonomischen Dingen durch den natürlichen Abfluss des Ueberschusses der überfüllten Erwerbszweige in die weniger besetzten ganz von selbst findet. Die Sache wird übrigens

auch falsch dargestellt, wenn man sagt, dass diese Londoner Kinder der Landwirtschaft entzogen und dem Handel zugeführt werden. Sie werden der Faullenzerei entzogen und der Arbeit zugeführt, und wenn sie in ein Geschäft kommen, in dem sie ihr Fortkommen finden, so ist das an und für sich schon ein Nutzen für die Gesamtheit. Die Verteuerung der Arbeit in der englischen Industrie und die Begleiterscheinung, die billigere industrielle Produktion im Ausland, hat ganz andere Gründe: daran ist die Steigerung unseres Luxus schuld (207 f.).

Mit der Dienerschaftskalamität haben, nach Hendley, die Armenschulen, aus denen so gut wie keine Lakaien hervorgehen, nicht mehr zu thun als mit den bedenklichen Bällen und Maskeraden und mit den Modeansprüchen unserer Stutzer, die es nicht mehr thun ohne vier bis fünf Lümmel hinten auf dem Wagen (37 ff.; ähnlich Bluett 208 und Theoph. Philobr. F. I, 453). — „Er hat gar kein Recht zum Klagen", meint Jacobi: „Wie wunderbar ist dieses? In einer Nation, die glücklich sein soll, muss alles betrügerisch sein, nur die Diener und Mägde nicht! Ein Mandeville will für wenig Geld geschickte und treue Bedienten haben; die Könige und ihre Staaten müssen aufs Schlechteste damit versehen werden. — Wie lange wird jene ungebauete Viehwärterin in ihrer einfältigen Unschuld beharren, wenn ihr ein gelehrter Jünger des Mandeville seinen Witz bis in den Kuhstall nachträget?" (363; 371; 376). — Endlich findet noch der Einwand von der Schädigung dringenderer Wohlthätigkeitsansprüche durch diese neue Mode von charity seine Erledigung bei Hendley (46 und 103), und bei Theophilus Philobritannicus: „Diejenigen, welche keine Beiträge geben für die Armenschulen, mögen vielleicht hartherziger geworden sein, die, welche beitragen, gewiss nicht" (F. I, 452).

Das wahre Motiv der Opposition gegen diese segensreiche Einrichtung findet Hendley in der Gefahr, die der christliche und kirchliche Charakter dieser Schulen für den Erfolg der Freidenker- und Libertiner-Propaganda unter den Massen bildet. Ja, wenn als Glaubensbekenntnis ‚The Independent Whig' oder ‚The Freethinker' und als Moralsystem die Bienenfabel dort vorgetragen würde! Rein erheuchelt ist die Sorge für die Segnungen der Revolution und des Protestantismus, die dieser atheistische Clan zu haben vorgibt, indem er in verläumderischer Weise den Armenschulen papistische, jakobitische und hochkirchlich faktiöse Tendenzen andichtet (40 ff.). „Die Kinder, die kaum sprechen können, müssen gleich ihr ‚Hochkirche und Ormond' plappern", hatte Cato gesagt. „Wenn der Verfasser nachweist", sagt hiezu Theophilus Philobritannicus, „dass die Lehrer nicht Loya-

lität und Gehorsam gegen den König lehren, dann darf er alle Armenschulen niederreissen und die Lehrer aufhängen. Aber man bekämpft die Schulen eben, weil sie ein Bollwerk gegen den Papst und der Sache der Religion und Tugend förderlich sind. Sie empfehlen uns dem göttlichen Segen und sind eine der grössten Segnungen, die wir seit der Reformation gehabt haben. Aber eben der Religion und dem geistlichen Amt will man zu Leib" (F. I, 457—460). Auch Bluett fasst die verborgenen Motive von Mandeville's Angriff ähnlich auf in seiner ironischen Bemerkung (17): „Es ist doch eigentümlich, dass der Verfasser des essay versäumt hat, den Grundgedanken der F. B. selbst, der doch hier das beste Argument gewesen wäre, den Armenschulen entgegenzuhalten, die ja freilich den nationalen Segen der ‚private vices' verkümmern müssen". Was dann Mandeville noch persönlich anbetrifft, so findet Hendley: „Es liegt beim Doktor zu Grund eine Verehrung des culturlosen Naturstandes und eine Verachtung der Offenbarung, des Gnadenstands und der Bildung. Man sollte ihn auf den afrikanischen Sand setzen unter die Hottentotten, deren Lebensweise sein Ideal ist" (52 ff.). — Das beste Zeugnis für die Armenschulen, so resumiert Hendley seine Verteidigung, zum Angriff übergehend, ist der Charakter ihrer Feinde: Männer von heillosem Wandel, schlimm im Leben, schlimmer noch in ihren Grundsätzen. Wer immer etwas sagt gegen diese Schulen, ist ein Feind des Landes und der gesetzlich zu Recht bestehenden Landesreligion. Er hofft übrigens, in der nächsten Generation werde eben durch diese Institution die Hydra der Gottlosigkeit, der Freidenker, so glänzend überwunden werden, wie es jetzt Aristoteles und Descartes unter den Philosophen seien, und des arianischen und sozinianischen Namens werde auf Britanniens Eiland nicht mehr gedacht werden. „O England", ruft er aus, „erhebe dich! Mehr als je droht die Gefahr der Unterjochung unter den gemeinsamen Feind, die Muhammedaner; nicht von den Legionen ihrer Spahis und Janitscharen, wohl aber von den Sozinianern" (102. 118. 57 ff.).

Eine polemische Beziehung auf Mandeville oder jedenfalls auf die von Mandeville vertretene plutokratische Stimmung hat vielleicht die Bemerkung Hume's in den Essays P. II, c. I (III, 290 f.) gegen eine allzugrosse soziale Ungleichheit der verschiedenen Gesellschaftsklassen, die den Staat schwächen müsse. Jeder sollte die Frucht seiner Arbeit geniessen und nicht nur alles reichlich haben, was zu des Lebens Notdurft gehört, sondern auch vieles, was das Leben schön und angenehm gestaltet. Ein Missverhältnis in der Verteilung der Güter des Lebens hat schlimme Folgen. Die hohen Arbeitslöhne in England, die aller-

dings zum Teil mit der ökonomisch günstigen Lage der Handarbeiter zusammenhängen, sind ja etwas störend für den Handel mit dem Ausland; aber das kann nicht in Betracht kommen, wo es sich um das Glück und die Zufriedenheit so vieler Millionen handelt. Eben darin besteht der grosse Vorteil, den England über jede moderne und alte Nation hat.

Zur Gesellschaftstheorie.

Auf die Gesellschaftstheorie unseres Verfassers sind die Polemiker nur wenig und nie systematisch eingegangen. Nur soweit Mandeville die Frage nach der Entstehung der Ethik mit dem soziologischen Problem vermengt hatte, haben sie seine Aeusserungen zum Anlass des Widerspruchs genommen.

Fiddes sieht in der Zivilisierung des Menschen kein Problem und jedenfalls keines, das zu seiner Lösung einer so malitiösen Hypothese bedürfte, wie der von der Schmeichelei der Politiker, da man ja den Unsterblichkeitsglauben hat, der sicher ein ebenso stark wirkendes Motiv ist. Der Weg zur Assoziierung ist für den Menschen der natürliche und göttlich gewiesene Weg, wie die Constitution seiner Natur beweist, sowie die erfahrungsgemässen Segnungen der Gesellschaft, die so viel zum menschlichen Glück beiträgt, so dass es uns an Motiven nicht fehlen kann, unsere privaten Rechte dem öffentlichen Wohl zu opfern. Als eine offene Frage lässt er nur die gelten, ob die Verpflichtung zur Gesellschaft formell auf einem wechselseitigen Contrakt ruht oder auf Autorität. Leztere Annahme ist die bessere Lösung für einige schwierige Fälle (87—106).

Bluett hebt geschickt den Widerspruch in der Mandeville'schen Gesellschaftstheorie hervor, der dadurch entsteht, dass in manchen Stellen der Mensch im Naturstand als schüchternes und ängstliches Tier dargestellt wird, um dann wieder beim Problem seiner Zivilisierung da, wo er schon in den gesellschaftlichen Stand getreten ist, als eine zu bändigende Bestie genommen zu werden (21). In einer sehr amusant geschriebenen Parodie auf die Mandeville'sche Theorie der Gesellschaftsbildung (24—36) stellt er in äusserst gewandter Ironie die Ungereimtheiten heraus, die sich ergeben durch eine Verflechtung der bei M. unvermittelt neben einander stehenden Theorien, der pragmatischen und der entwicklungsgeschichtlichen; so, um nur einiges hervorzuheben: die tiefen Politiker, die plötzlich aus dem stupiden Naturstand heraus auftauchen (25), oder die merkwürdige politische Maschine, mit deren Hilfe die unwiderstehlichen natürlichen Leidenschaften durch andere künstliche verdrängt werden (32). — Ebenso urteilt der Kritiker in

den Mém. de Trévoux: So feine Politiker konnte es im gesellschaftlosen Zustand nicht geben. Nur im Schoss einer schon etablierten Gesellschaft bildet sich der Geist und bereitet sich auf solche Erfindungen vor. Herr von Mandeville setzt schon als faktisch bestehend voraus, was er seinen Politikern erst zu machen aufgibt (2118 f.). — Ebenso True Meaning, 75 ff. In derselben Schrift wird die Verwirrung ausgenützt, welche die allzu künstlichen Construktionen Mandeville's in der Frage betreffend den natürlichen und künstlichen Mut angerichtet hatten (85—95). Der Verfasser von True Meaning stellt auch hier, in der Verfolgung seines Hauptgedankens heraus, wie in dieser ganzen Culturgeschichte des Menschen sein alter Freund, der schlaue Politiker durchblickt, der den Wilden zähmt, damit dieser sich vor ihm ducke (84 ff.). Reimarus weist auf die Inkongruenz des lächerlich geringen Lohnäquivalents mit der ungeheueren Forderung der Leistung der Selbtverläugnung in der Politikerhypothese hin: „Fueruntne illi omnes tam obesae naris ut non sentirent, sibi verba dari aut jugum susceptum excuterent?“ (5).

Auf Mandeville und vielleicht auch auf Hobbes wird wohl die Bemerkung Hume's (Hum. Nat., of Morals II, 258 ff., s. auch Inq. conc. the Princ. of Mor. IV, 253) abzielen, dass die Frage nach dem moralischen Charakter der menschlichen Natur lediglich nichts mit der Frage nach dem Ursprung der Gesellschaft zu thun habe. Da Gesellschaft in allen Fällen zu Stande kommt durch eine Beschränkung des Selbstinteresses, so hängt die Streitfrage ab von der Beantwortung der weiter zurückliegenden Frage, ob man das Selbstinteresse als moralisch gut oder als schlecht taxieren will. Im ersten Fall wird der Mensch sozial durch seine moralischen, im zweiten durch seine unmoralischen Qualitäten. In der Frage, ob Gesellschaft dem Menschen natürlich oder etwas Künstliches sei, nimmt er eine Mittelstellung zwischen Mandeville und dessen Gegnern ein. Wollte man darauf den Nachdruck legen — so etwa ist seine Meinung —, dass Reflexion und Erfahrung nötig sind zur Grundlegung der Gesellschaft in der Sicherung des Eigentums, so könnte man sagen: Gesellschaft ist nicht natürlich, sondern etwas auf geschichtlichem Wege Gewordenes; bedenkt man aber, dass diese Reflexion und Erfahrung etwas ganz Elementares ist, do darf man gewiss den Menschen als ein von Anfang an soziales Wesen ansehen. Darum ist das ganze Problem des Stands der Natur, der doch nie geschichtliche Wirklichkeit war, ein müssiges und hat höchstens das Interesse einer moralphilosophischen Abstraktion. Man bekommt nemlich verschiedene Bilder von den Grundlagen der geschichtlichen Entwicklung, je nach dem, was man in den Ansatz

seiner Spekulation aufnimmt: die rationalen und sympathetischen Kräfte des menschlichen Wesens und der Natur unter Eliminierung der irrationalen und feindlichen, oder umgekehrt; im einen Fall das goldene Zeitalter der Dichter, im andern den Naturstand der Philosophen (er meint den Hobbes'schen oder eigentlich schon antiken „Kampf aller gegen alle").

Dass Hume über „die Erfindung der good manners" reflektiert (III, 142 f.), darf man vielleicht auf die Anregung der entsprechenden Partieen der F. B. zurückführen. Seine Erklärung ist allerdings dem gröberen Mandeville'schen Raisonnement (s. p. 131 f.) an Feinheit bedeutend überlegen. Es ist nach Hume die Idee und Tendenz aller höheren Cultur, dass sie, um den unsozialen natürlichen Leidenschaften die Wage zu halten, Conventionen bildet, die diesen möglichst entgegengesetzt sind.

Zur Nationalökonomie.

Am meisten Interesse für die nationalökonomische Seite des Problems hat Bluett gezeigt, der auch in Digressionen ökonomische Fragen, wie das Verbot des Geldexports, Schutzzoll u. s. w. selbständig behandelt, obwohl er nicht eine politische Abhandlung über den Handel schreiben will (63). In seiner Widerlegung Mandeville's geht er systematisch zu Werke, indem er vor allem den wirtschaftlichen Grundbegriff richtig stellt und in einer verkehrten Fassung dieses Begriffs die Fehlerquelle für die einzelnen Sophismen seines Gegners nachweist. Es ist das der Begriff des Nationalwohlstands. Dieser besteht nach Bluett lediglich in den Landesprodukten und ihrer Verarbeitung und Vertreibung in Industrie und Handel (15). Holland, das sein Gegner so gern zu seinen Argumentationen benützt, das Land, „das nicht den zehnten Teil seiner Bewohner ernähren könnte", ist keine Gegeninstanz. Denn selbstverständlich müssen die Produkte seiner Kolonien und die Erträgnisse seiner Fischereiprivilegien mit zu den Landesprodukten gerechnet werden; ja der Ertrag des Landes selbst ist und bleibt auch bei diesem Reich Grundstock und Fundament aller weiteren Entwicklung (41; 48). Und selbst an Spanien und Portugal bewährt sich die Definition, da eben das Geld dort das dem Land oder seinen Kolonien eigentümliche Hauptprodukt ist.

Mandeville war durch seine Schätzung des ökonomischen Werts der Arbeit dazu geführt worden, alles unterschiedslos als etwas wirtschaftlich Wertvolles zu begrüssen, was überhaupt zu arbeiten gibt. Bluett hat diesen Gedanken in wohlgelungenen Parodieen zu den Mandeville'schen Exempeln persifliert: er macht sich anheischig zu beweisen, dass die Stelzfuss- and Krückenindustrie einen mächtigen

Aufschwung nehmen würde, wenn nur eine recht grosse Zahl von Gesellschaftsgliedern ihre Gliedmassen verlieren würde (11). Von seinem Begriff des Nationalwohlstands aus weist er nach, dass in der wirtschaftlichen Taxation der Arbeit Unterscheidungen zu machen sind, die Mandeville übersehen hat. Alle lediglich auf Sicherung des Besitzes gerichtete Arbeit erhält nur, aber vermehrt den Wohlstand nicht. Für alle hiezu verwendeten Arbeitskräfte liesse sich, wenn man die Arbeitsgelegenheit, die das moralische Uebel gibt, wegdenkt, eine viel mehr fruchtbringende Verwertung vorstellen. Landwirtschaft, Industrie und Kunst hätten Raum genug für die dann beschäftigungslos werdenden Kräfte; er kann dafür Mandeville selbst citieren. Ein weites Arbeitsgebiet würde allein die Quadratur des Cirkels, die Entdeckung des Steins der Weisen oder des perpetuum mobile darbieten. Es ist überhaupt, fügt er bei, ein nationalökonomischer Irrtum, wenn man meint, dass etwa Erfindungen, welche eine Ersparnis an Arbeit bewirken, schädlich wirken. Die frei werdenden Kräfte können immer produktiv verwendet werden (4—9).

Eben diesen seinen wirtschaftlichen Grundbegriff setzt Bluett ein gegen Mandeville's Anschauungen vom nationalökonomischen Nutzen des Konsums und der Geldcirkulation, gegen die Meinung, dass der Wohlstand „eine Art von Hydrakopf ist, der durch Zerstörung wächst" (51). Treibt ein Volk mehr Luxus, als die Nachbarvölker, so geschieht das notwendig auf Kosten seiner Produkte und Güter; diese Einbusse hat zur notwendigen Begleiterscheinung eine Schwächung der Kaufkraft zur Erwerbung fremder Produkte und Güter. Das ist der Grund der unanfechtbaren Maxime aller Handelsnationen, dass der Import den Export nicht übersteigen darf (40). Wird das Gesetz, dass man nicht mehr ausgeben darf als man einnimmt, missachtet, dann nützt aller Handel und alle politische Weisheit nichts, wie eben am Beispiel des zurückgehenden Wohlstands Hollands zu sehen ist, und wie der Verfasser der F. B. aus Temple selbst, der ihm als Quelle dient, hätte lernen können. Ja, er muss selbst ein Zeuge für diese Wahrheit werden, indem er die klugen politischen Massregeln der holländischen Regierung zu Gunsten nationaler Sparsamkeit rühmt. „Was will er nun aufgeben, das Lob seines Vaterlandes oder die Wahrheit seines Prinzips?" Wenn die Politik der Sparsamkeit für die Holländer in ihren ausserordentlichen Verhältnissen von der Not geboten wird, so muss doch, da dieselbe Ursache dieselben Wirkungen haben muss, der Vorteil und die Klugheit sie anderen Ländern empfehlen, die mit derselben Politik dann notwendig einen Vorsprung vor jenem Land bekommen müssen. „Oder ist Sparsamkeit eine so launische Tugend,

dass sie ein armes Land reich und ein reiches arm macht?“ (42—50). Die wirtschaftliche Geschichte von Spanien und Portugal bestätigt dieses Grundgesetz. Da Geld sich weniger abnützt als andere Waren, so muss bei gesteigertem Import sein relativer Wert sinken. Nicht die Entdeckung der Gold- und Silberminen, die gewiss eine Quelle des Nationalreichtums sind, an und für sich, sondern die Missachtung jenes wirtschaftlichen Gesetzes und eine damit zusammenhängende Ueberschätzung des Geldwerts haben diese beiden Völker zu einem Konsum über ihre Einkünfte hinaus verleitet und sie so zu verschwenderischen und in der Folge verkommenden Nationen gemacht. Don Diego Saavedra, die Quelle, die der Verfasser der F. B. für seine Bemerkungen über Spanien benützt, zeigt eben, dass die Ursache des Verfalls nicht der Besitz von zu viel Geld war, sondern die Verschwendung des Geldes und was damit zusammenhängt (53; 59). Wenn der Autor der F. B. wirklich beweist, dass Verschwendung der Weg zum Reichtum ist, dann wird von Columbus ferner nicht mehr die Rede sein und vom Stein der Weisen wird nicht mehr geträumt werden; alles verschwindet vor der Bienenfabel (52). Den Einwand Mandeville's, dass die Vorteile nationaler Frugalität jedenfalls keine dauernden wären, da die anderen Nationen schliesslich ihren Konsum der Waren der frugalen Nation auch beschränken würden, widerlegt Bluett mit einem, wenn nicht bündigen, doch originellen Gleichnis: „Wenn jemand in der Strasse Geld umherstreut, ist der ein Thor, der nicht zugreift, weil er denkt, dass der andere ja doch so nicht ewig fortmachen wird. An Verschwendern, die unsere Waren kaufen, wird es übrigens, aller Wahrscheinlichkeit nach, niemals fehlen“ (65). Und wollte der Autor der F. B. etwa sagen, wie es einmal den Anschein hat, dass er den Luxus nur so weit empfehle, als er nicht das Gleichgewicht zwischen Export und Import alteriere, so wäre seine neue Wahrheit nicht mehr als der kluge Satz: Solange man nicht über sein Einkommen hinauslebt, wird man nicht arm werden (66). Mit Bluetts Grundbegriff ist es weiter gegeben, dass er die von Mandeville geläugnete Congruenz der Gesetze für Einzel- und Gesamtwirtschaft behauptet. Die nationale Handelsbilanz ist nur die Summe der Bilanzen aller Einzelgeschäfte des Landes. Ein Land ist in der Handelswelt, was eine Familie ist in einem Land; es kommt zu Wohlstand und überholt andere genau auf dem Weg, auf dem Familien emporkommen (65 f.).

Ausser Bluett ist niemand auf diese Probleme eingegangen; nur etwa Brown ist ganz gelegentlich einmal Mandeville's Ansichten über Geldcirkulation entgegengetreten: „Der Geiz ist gar nicht so gemeinschädlich, wie man thut. Er scharrt nur unnötige Papiere, Noten,

Schuldscheine und Pfandbriefe zusammen, die wirklich dadurch vertretenen Werte cirkulieren indessen überall ganz frei“ (152). Auch eine gelegentliche Bemerkung von Reimarus mag noch hieher gezogen werden, der die Rolle des Gelds im Staat mit der Rolle des Bluts im Körper vergleicht. Wird durch Luxusausgaben zu viel Geld in fremde Staaten abgeführt, so hat das dieselbe Wirkung auf den Staat, den ein allzustarker Blutverlust auf den Körper hat (8).

Zu Religion und Theologie.

Der religiöse Standpunkt Mandeville's wird von Law als ein radikal-negativer aufgefasst. „Sie behandeln moralische Tugend, natürliche Religion und Offenbarung in derselben Weise. Die Offenbarung, die so gut bezeugt ist, gilt Ihnen nichts. Dass es keine Unsterblichkeit gibt, ist, obwohl man es nicht beweisen kann, eines der festen Fundamente der Freidenkerphilosophie und dass es keinen Gott gibt, wussten Sie schon in Ihrer Wiege.“ Von den Aeusserungen Mandeville's greift er zur Beantwortung besonders diejenigen heraus, in denen dieser die skeptisch-relativistische Tendenz der Aufklärungstheologie vertritt. So hatte, wie wir sahen, Mandeville gelegentlich gesagt, dass die Frage nach der besten Religion, so verschieden beantwortet in den verschiedenen Culturcentren, schon viel Unheil angerichtet habe. Worauf Law repliziert, dass diese Frage doch von Gott selbst gestellt sei im ersten Gebot, da es Gott nicht gleich gelte, wie er verehrt werde. Ein anderesmal war in der F. B. Jesus zusammengestellt worden mit Muhammed und heidnischen Betrügern. Law verfolgt den Gedanken, der dieser Art von verdeckter, insinuierender Polemik zu Grund liegt, in seine Consequenzen: Spricht gegen Jesus, dass es neben ihm einen Muhammed gab, ist eine Religion der Beachtung nicht wert, so lange sie Widerspruch findet, so ist die Lüge der Beweis, dass es keine Wahrheit gibt, man darf kein Geld nehmen, weil es falsche Münzen gibt, keine Arznei, weil die Aerzte sich streiten, man darf nichts in der Geschichte glauben, weil es einen Robinson Crusoe gibt (Sect. III).

Noch gegen eine andere Mandeville eigene Art von skeptischem Raisonnement wendet sich Law mit Energie und Scharfblick: Die Unsterblichkeit der Seele, sagte Mandeville (s. p. 173), wäre nicht geglaubt worden, wenn sie nicht eine so angenehme Wahrheit wäre. Im Gegensatz zu Fiddes — der glaubt, Läugnung der Unsterblichkeit dürfe man dem Verfasser nicht imputieren; dafür denke er doch zu richtig — meint Law, dass er allerdings diese Meinung der Sterblichkeit der Seele damit insinuiere, als eine unangenehme Wahrheit, die der Mensch ja nicht ertragen könne. Die Skepsis muss sich aber

konsequenter Weise gegen jede religiöse Wahrheit, gegen den Glauben an Gott, an die Vorsehung, an alles Ideale, was den Menschen erhebt und ihm Hoffnungen gibt, gegen jede höhere Gottesidee wenden und nur eine unwürdige Religion könnte vor ihr Gnade finden. Eine offene Läugnung wäre besser als diese Art, die den Erlöser zum Schmeichler macht, und ihn an die niederen Triebe appellieren lässt, und die auch die Thatsachen verkehrt. Denn so ist der missleitete Stolz Motiv des Glaubens an die himmlische Wahrheit, der Stolz, den eben der Erlöser so scharf getadelt hat (Sect. IV). — Auch die ganz gelegentliche Bemerkung von dem Widerspruch im Begriff der „sicheren Hoffnung" ist der theologischen Aufmerksamkeit Law's nicht entgangen. Sie wird damit erledigt, dass der gute Sinn des Ausdrucks darin aufgezeigt wird, dass es Grade in der Sicherheit der Hoffnung gebe (ähnlich Thorold p. 15), was keineswegs den Zweifel zum wesentlichen Merkmal der Hoffnung mache. Sonst könnte man auch die Furcht als das Wesen des Muts nachweisen, würde auch künftig durch Zweifeln selig werden (Sect. V).

Bluett hat die Verdächtigung der christlichen Martyrien zurückgewiesen, die nach Mandeville sich ganz natürlich erklären liessen aus dem von einer festen Constitution unterstützten Stolz. Aber sind sie denn mindestens nicht ebenso gut erklärbar aus einem aufrichtigen Glauben an den unschuldigen, gemeinen Irrtum, dass es einen heiligen Gott gibt und ein Gericht in der Ewigkeit? Mit den Parallelen der drei atheistischen Märtyrer ist es, wie Bluett in weitläufiger Kritik der Darstellung und der Quellen Mandeville's nachweist, eine zweifelhafte Sache, da entweder ihr Märtyrermut oder ihr Atheismus oder ihr moralischer Charakter recht anfechtbar sind (117 ff.).

Der Spott über die dem Menschen angeblich verliehene Herrschaft über die Creatur, mit dem Mandeville in seiner Kritik der religiösen Theologie gewirkt hatte, wird von Bluett mit gleicher Münze heimgezahlt: „Also weil die Tiger, die Walfische und die Adler dem Menschen nicht auf den Pfiff gehen, muss Moses Unrecht haben! Wie wenig Wissen und Philosophie braucht es doch, um die Bibel zu vernichten!" (105).

Die Bemerkung, dass der feine und gebildete Teil der Nation am wenigsten Religion habe, wird von Hendley mit Bedauern als nur zu wahr zugegeben, nicht ohne einen Seitenblick auf unsern Autor, den Hendley als ein Exempel für diesen traurigen Satz betrachtet.

Reimarus tritt ein für die sittliche und gesellschaftliche Kraft der Religion. Es ist ein Sprung, von der Thatsache des unsittlichen und thörichten heidnischen Aberglaubens aus gleich zu schliessen,

dass also nicht Religion, sondern Kunst der Politiker die Menschen sittlich gebildet habe. Die Thatsache, dass es Heiden gab, deren Tugend viele Juden und Christen schamrot machen muss, beweist vielmehr, dass Reste gesunder Vernunft und natürlicher Religion stets noch da waren, nicht erstickt vom Aberglauben, und sie sind es, die die Tugend hervorgebracht haben (4 f.).

Dass Mandeville in der Schätzung des Werts der Religion für den Staat (im Origin) von Bayle abweicht, ist von der Kritik wohl bemerkt worden (Bibl. Brit. 1733).

Auf die andern, Mandeville eigentümlichen, religionsphilosophischen Thesen sind die Gegner nicht eingegangen. Ueber den sittlichen und sozialen Einfluss der Religion hat Hume in den Dial. conc. Nat. Rel. II, 529 ff. Ansichten entwickelt, die streng genommen nicht in die Darstellung dieser Controverse gehören, da die Annahme einer Beeinflussung Hume's durch Mandeville sich nicht nahe legt. Bei der merkwürdigen sachlichen Uebereinstimmung der beiden Männer auf diesem Punkt darf vielleicht doch kurz daran erinnert werden: Der Unterredner Philo, der hier zweifellos Hume's Ansicht ausspricht, denkt sehr gering von dem praktischen Wert der Religion. Der gewöhnliche Mensch ist ans Gegenwärtige gebunden und hat praktisch wenig Interesse für die fernliegenden und unsicheren religiösen Faktoren. Der gleichmässig wirkende Zug seiner natürlichen Neigungen bestimmt sein Handeln und nicht — oder doch nur selten und stossweise — die religiösen Motive. Die Art, wie Philo dann weiter nachweist, dass der Einfluss der Religion, soweit er vorhanden ist, ein ungünstiger ist, bietet weniger Berührungspunkte. Dagegen ist die eigentliche Theologie Mandeville's mit der Hume's in The Natural History of Religion vollständig identisch, inhaltlich und formell: Die Anerkennung einer geistigen Macht mit der ausdrücklichen Beschränkung auf die Thatsache ihrer Existenz, die entschiedene Ablehnung aller näheren Bestimmungen, der Vorbehalt, dass diese Erkenntnis nur der gebildeten Vernunft zugänglich sei. Dieselbe Verwandtschaft ist zu konstatieren für die von den beiden Philosophen entworfene Psychologie der Volksreligion: der Ursprung der Religion in der Leidenschaft der Furcht, die ängstlich nach den unsichtbaren Ursachen forscht und die fürchterlichsten Vorstellungen über das unbekannte Wesen entwickelt. Besonders auffallend ist die fast wörtliche Uebereinstimmung von Hume's Satz IV, 432 mit dem entsprechenden Mandeville'schen über die düsteren und schmerzlichen Erfahrungen des Lebens, die einen viel stärkeren religiösen Einfluss ausüben, als die freundlichen und heiteren, die man als selbstverständlich hinnimmt.

Von allen Kritikern hat allein der Rezensent in Bibliothèque Raisonnée 1729 sich auf die Stellen eingelassen, in denen Mandeville eine positiv gläubige theologische Haltung einzunehmen beliebt, und in denen „seine Philosophie einem wahrhaft jüdischen oder christlichen Respekt weicht." Nach diesen Stellen, wo er die Vernunft mit der Offenbarung versöhnt, sollte man wirklich meinen, „dass er seinen Standpunkt in der F. B. nur zum Scherz so gewählt habe. Aber die Stellen sind so schwach und so sonderbar, dass man, wenn sie nur ein wenig Sinn hätten, versucht wäre, dahinter noch einen anderen Sinn zu suchen."

Mit den Gedanken der Free Thoughts haben sich besonders deutsche Rezensenten eingelassen; meist werden die Häresen angemerkt und aufgezählt. Reimmann findet offenbaren Indifferentismus, Libertinismus, Cäsareopapismus et quae sunt alia hujus farinae ex Hobbesii, Socini, Baelii disciplina hausta (1066). Auch V. Löscher findet, dass „der Indifferentismus und die Caesaropapia, die beiden Hauptübel unserer Zeit in Religionssachen, aus allen Fenstern herausgucken" (19). Coler ist am objektivsten: „In dem Buch herrschet das Hauptdogma von der Toleranz und wird allenthalben die Moderation inkulkieret".

Geschichtliche Stellung und Bedeutung Mandeville's.

Unmittelbare Berührungspunkte mit der antiken Philosophie finden sich bei Mandeville, wie nicht anders zu erwarten ist, sehr wenige. Einige dürftige Urteile über epikuräische und stoische Philosophie kann man kaum so nennen. Er hat einige Worte über die Frage der Auslegung des epikuräischen Prinzips (F. I, 156—158). Er citiert dabei Erasmus, nach dem die frommen Christen die wahren Epikuräer sind, da ihnen die Tugend das höchste Gut ist. Er sieht den Streit als Wortstreit an. Vergnügen ist, was Vergnügen macht. Das Was ist Geschmacksfrage. Was die Differenz jener beiden Schulen betrifft, so steht er auf Seiten der Gegner der Stoa. In der Theorie zwar kann man mit Seneca ganz einverstanden sein; da ist alles ganz recht und schön; aber vom Standpunkt des realen Lebens aus sind die Stoiker romantische Phantasten, anmassend in ihren Prätensionen, unmögliche Menschen (F. I, 160 ff.). — Indirekt, durch Vermittlung von Montaigne und Gassendi, welch letzteren er als sein formelles Vorbild bezeichnet für die dialogische Entwicklung seiner Lehre, ist er natürlich von den Alten auf's Stärkste beeinflusst. Ohne die Erneuerung des Epikuräismus in der französischen Philosophie wäre eine Erscheinung wie die Mandeville's schwerlich möglich gewesen. — Dass er in der Querelle des anciens et des modernes auf Seiten der Modernen steht, zeigen einige respektlose Dikta über Virgil (in Typhon), Homer (s. p. 13 und 124), Alexander, den mazedonischen Narren (s. p. 50), Diogenes und seine studierte Unhöflichkeit u. s. w.

Auch zu den grossen Führern der neueren Philosophie, zu denen wenigstens, die in erster Linie Metaphysiker und Erkenntnistheoretiker waren, hat er kaum ein näheres Verhältnis. Dem „berühmten Baco“ hat er gelegentlich einmal seinen Tribut dargebracht. T. 81. „In der Kenntnis der menschlichen Dinge und in politischer Weisheit hat er wenig seines Gleichen“. — In der Descartes'schen Philosophie ist

er erzogen worden. Die Dissertation: de brutorum operationibus, die Thesen dieser Rede, sowie noch einige Thesen der Doktor-Dissertation tragen Deskartes'sche Sätze vor. Er ist der Zeitströmung gefolgt und, soweit das theologische Element dieser Philosophie in Betracht kommt, auch seinem eigenen Naturell, wenn er ihn verlassen hat. Er erwähnt Descartes' Namen nur noch einmal in seinen Schriften und da nennt er ihn den eitlen Raisonneur. — Auch Spinoza erwähnt er nur einmal, und da in einer rein geschichtlichen Bemerkung. Der Spinozismus, den man schon lange nicht mehr beachtete, scheint wieder an Boden zu gewinnen, gegen die Atome. So hat der Atheismus seine Moden wie der Aberglaube. Gegen die Ansicht von der Ewigkeit des Universums spricht er ein Bedenken aus, das ernst gemeint zu sein scheint (F. II, 373).

Von Locke hat auch er die Gedanken, die sich so rasch die Gunst des Publikums eroberten, adoptiert. Sie sind oben (p. 143) zusammengestellt. Man darf übrigens bei Mandeville die Locke-Citate oder die Lekture-Reminiscenzen doch nicht, wie bei einigen Deisten, als ein reines Nachsprechen der einmal in Aufnahme gekommenen philosophischen Dogmen auffassen. Denn sowenig er zur Bildung der empiristischen Erkenntnistheorie irgend einen Beitrag von Gedankenarbeit geliefert hat, sowenig ist zu läugnen, dass er die Resultate in origineller Weise aufgenommen und Consequenzen gezogen hat, mit denen er seiner Zeit um ein Beträchtliches vorausgeeilt ist; womit aber eben zusammenhängt, dass diese Gedanken in der zeitgenössischen Controverse vollständig unbeachtet bleiben. Die Locke'schen Grundsätze begegneten bei ihm einer verwandten realistischen Betrachtung des Menschen und der Geschichte, die ihm natürlich war. Dem empiristischen Satz, dass Denken und Raisonnieren Praxis und Zeit erfordert, dass jede Erkenntnis und jede Kunst ihren Anfang hat, hat er — hierin ungleich den Deisten, die auch erkenntnistheoretische Lockeaner sein wollten, — Statt gegeben in seiner Anschauung der Geschichtsentwicklung; und die Erkenntnis, dass vieles natürlich und leicht Scheinende Produkt langer Kunst ist, hat er originell zu illustrieren gewusst. Sodann hat Mandeville die negativen Elemente benützt, die in Locke's Kampf gegen das Angeborene liegen, deren zerstörende Kraft aber in Locke's konservativem Denken durch Positives paralysiert erscheint. Das bekannte Locke'sche Argument gegen das angeborene Ethische, verwendet er, wie wir sahen, zur relativistischen Leugnung jedes festen ethischen Massstabs. „Von vielen ewigen Wahrheiten, wissen viele gescheide Menschen nichts. Nichts ist so absurd, das uns so erscheinen würde, wären wir es von Jugend auf gelehrt worden" (s. p. 69).

Es gibt nun eine bestimmte Reihe von Denkern, von denen er gelernt hat, weil sie etwas mit seiner Natur Verwandtes hatten.

Montaigne ist hier als erster zu nennen. Wenn Bluett gesagt hatte, sein Ehrgeiz sei, ein zweiter Montaigne zu werden, so ist das nicht ganz ohne Grund. In der Vorrede der F. B. erwartet er dasselbe Schicksal von der Kritik, das Montaigne erfahren hatte; man werde von ihm sagen, er sei wohlbewandert in den menschlichen Schwächen; die idealen Seiten der Menschennatur kenne er nicht. Dies und das hat er aus dem gelehrten Curiositätenschatz der essais geholt, besonders aus dem berüchtigten 5. Cap. des dritten Buchs, ohne übrigens des Spenders zu gedenken. Die beiden haben manchen Zug gemein: Sie sind frei von Pathos jeder Art; die Illusionen des Idealismus hat der eine verloren, der andere wohl nie gehabt; sie haben beide den tick des Beobachters und thun sich etwas darauf zu gut. Sie haben einen scharfen Blick für menschliche Gebrechlichkeiten und für die komische Seite an dem Contrast der Idee und der Wirklichkeit des Irdischen. Aber der französische Schlossherr ist mehr honnête homme. Er hat ein offeneres und klareres Auge. Wie viel mehr Geist zeigt sich in dem leicht dahinströmenden Fluss seiner naiven Beredtsamkeit! Und vor allem: er ist menschlicher. Er redet, wenn er vom Menschen redet, auch von sich und daher wahrer; während ein Satyriker und Cyniker, wenn er auch noch sowenig Prätensionen für seine Person macht, doch immer seinen Standpunkt ausserhalb nimmt.

Einem andern Franzosen ist er noch direkter zu Dank verpflichtet. Die Beweismethode für seine pessimistische Anthropologie, — die eine Hälfte, kann man fast sagen, seines Gedankensystems — hat er den Maximes des Herzogs von La Rochefoucauld entlehnt[1]). Die programmatische Maxime 225 hat er citiert; ebenso die berühmte Maxime 3 über die unerschöpflichen Entdeckungen auf dem Gebiet der Eigenliebe, wo er den Herzog einführt als einen „würdigen Geistlichen“ (a worthy divine says); wenn unter dem Geistlichen nicht vielleicht Esprit zu verstehen ist. Für die Formulierung der anthropologischen Grundthese (s. p. 57) hat augenscheinlich Maxime 10 über den Determinismus der Passionen als Vorlage gedient; manche andere Sätze Mandeville's berühren sich ausserordentlich nahe mit entsprechenden Maximen La

1) La Rochefoucauld hatte, wie man an der Polemik der Essayisten sieht, in England ein empfängliches Publikum gefunden. Das Buch seines Geistesverwandten, des Oratorianers Jacques Esprit, „La fausseté des vertus humaines“ war in 2 englischen Bearbeitungen verbreitet (The Falsehood of human virtue 1691 und Discourses on the deceitfulness of human virtues 1706).

Rochefoucauld's, ohne dass jedoch mit Sicherheit direkte Entlehnung anzunehmen wäre: die Gedanken über die Abhängigkeit des Geistigen vom Körperlichen im Menschen (Max. 44; 304), der Massstab der ethischen Norm (Max. 365) die Restriktion, dass die Kritik nur den Unwiedergeborenen treffe (Pref.). — Im Ganzen ist, wie mehr Abhängigkeit, so auch mehr Geistesverwandtschaft zu konstatieren, als in dem eben besprochenen Verhältnis zu Montaigne. La Rochefoucauld und Mandeville sehen nicht nur dasselbe in derselben Beleuchtung, sondern sie haben auch beide die Intention so zu sehen. Aber wenn die Sätze des moralischen Glaubensbekenntnisses, die beide zu unterschreiben gleichermassen bereit wären, sich gleich dem ersten Blick darbieten, so ist es ja doch für den Gedanken nicht gleichgiltig, in welches Gewand er sich kleidet. Wenn wir darauf achten, welch ein Unterschied! Wenn der Herzog in seiner feinen Medisance gegen das menschliche Geschlecht den Anstand und die Würde des grand seigneur nie fallen lässt, so erscheinen dieselben Ideen in der Redeweise des Londoner Doktors wie von einem breiten, behaglichen Gelächter begleitet. Die Atmosphäre der Gedanken ist so verschieden wie die Gesellschaft des französischen Adels in der Blütezeit des bourbonischen Hofes vom Club in Cheapside. Man vergleiche, was La Rochefoucauld über die Liebe zu sagen hat, mit dem, was Mandeville darüber weiss. Uebrigens ist das Glaubensbekenntnis der beiden Männer auch sachlich nicht so ganz gleich wie es den Anschein hat. Für La Rochefoucauld's leise tastende, leicht probierende Skepsis gibt es Grenzen, und wo er diese erreicht hat, weiss er auch eine andere Sprache zu reden; des Doktors derbere Faust fegt alles weg. Man lese das „Portrait", das La Rochefoucauld von sich entwirft: ‚J'approuve extrêmement les belles passions; elles marquent la grandeur de l'âme.' Eines solchen Worts wäre Mandeville nie fähig gewesen.

Von einem anderen Franzosen hat er die Anregung zu seinem Hauptgedanken erhalten. Die Bienenfabelthese vom Nutzen des Lasters geht zurück auf die Pensées Diverses sur la Comète de 1680 von Pierre Bayle. Er hat selbst zu seiner Verteidigung diesen Zusammenhang hervorgehoben: „Ich bin nirgends über Bayle's Diktum hinausgegangen: Der Nutzen des Lasters hindert nicht dass es schlecht ist" (L. 34). Trotzdem ist in diesem Fall das Abhängigkeitsverhältnis ein wesentlich anderes als in dem eben besprochenen. La Rochefoucauld's Gedanke erscheint bei ihm psychologisch vergröbert und verschlechtert. Den Einfall Bayle's hat er nicht nur mit sehr originellen Illustrationen versehen, er hat ihn erst zu einem Gedanken ausgearbeitet, der die Formulierung eines grossen Problems ist. Aehnlich verhält es sich

mit der Abhängigkeit Mandeville's von einem andern Bayle'schen Gedanken, den er aufgenommen hat, dem von der Einflusslosigkeit theoretischer Ueberzeugung auf die Praxis. Nach der selbständigen Art zu schliessen, mit der Mandeville diesen Gedanken aus seiner eigenen Beobachtung entspringen lässt, und mit der er ihn in seiner Theorie von Menschen begründet, kann man ebensogut sagen, dass er bei Bayle gefunden, was er selbst schon gedacht hatte. Dass er in den Free Thoughts, besonders was die dogmengeschichtlichen Reflexionen und das kirchengeschichtliche Material betrifft, oft mit fremdem Kalbe gepflügt hat, mit dem Dictionnaire historique et critique, hat er selbst eingestanden (s. p. 32).

Mandeville's Verhältnis zu den Deisten und Freidenkern ist nicht ganz durchsichtig. Wollte man nach dem Gesamteindruck seiner theologischen Schrift, der Free Thoughts, urteilen, so müsste man ihn als einen vorsichtigen, gemässigten Vertreter dieser Richtung fassen. Das würde natürlich aus den oben schon (p. 33 u. 158) erwähnten Gründen ein falsches Bild geben. Fragt man, wie Mandeville selbst sein Verhältnis zur deistischen Gruppe gefasst haben will, so ist zunächst zu konstatieren, dass er jeder Teilnahme an der Diskussion eines der Controversthemen ausgewichen ist. Eine der wenigen Stellen, die man dagegen anführen könnte, ist Th. 334: das Gescheideste, was man thun kann, ist frei zu denken, so kommt man los von den Fesseln der Autorität; und Th. Pref. I. wo er denselben Gedanken mit einem seiner charakteristischen Bilder veranschaulicht: „Die Kopfhänger halten freies Denken gleich für irreligiös, ganz wie die Roués eine Frau von offenem, heiterem Sinn sofort im Verdacht der Käuflichkeit haben." Durch Collins' Discourse ist das „Freidenken" ja allerdings zum Parteischiboleth geworden, aber doch nicht so ausschliesslich, dass der blosse Gebrauch des terminus notwendig eine Parteistellung angezeigt hätte. — Mandeville hat nun aber auch durch zahlreiche positive Erklärungen geflissentlich den Eindruck erwecken wollen, dass er nicht auf dem Standpunkt der Freidenker oder Deisten stehe. In V. hat er in der ersten der beiden Ehenovellen in der Person des Dorante einen Freidenker des älteren Typus der Stuart'schen Zeit in den schwärzesten Farben der populären Anschauung geschildert, schon ganz in der Rolle, die der Freidenker im englischen Roman des 18. Jahrhunderts spielt, als einen kalt gemeinen Egoisten und Wüstling, einen advocatus diaboli, der seine Frau in die Hölle hineinraisonnieren möchte. Innerer Wert, erklärt der Freidenker Dorante, ist nur im Geld, alles sonst ist gleich Null. Und von der Tugend sagt er, was freilich Mandeville selbst auch gesagt haben könnte, dass sie nach dem Zugeständnis der

Moralisten selber wertlos ist: sie ist ja ihr eigener Lohn, das heisst man bekommt nichts dafür (V. 58 f.). — Geläufige Deistenargumente werden mit ostentativer Geringschätzung behandelt. Von der bekannten, bei allen Deisten citierten Plutarch'schen Vergleichung von Atheismus und Aberglauben sagt er, es sei merkwürdig, dass sie einem meistens im Mund von Ungläubigen begegne. (O, I) Horatio der Modemensch ist vom grössten Misstrauen gegen die Aufrichtigkeit der Geistlichen erfüllt nach dem „banalen und falschen Diktum": „Die Priester aller Religionen gleichen sich aufs Haar" (F. II, Pref. 17). So lautete ja die Deistenparole. Er redet von dem ärmlichen epikurischen Axiom: timor fecit deos, an dem nur irreligiöse Menschen eine Freude haben (II, 233). Den Gedanken Shaftesbury's, die Religion mit dem Mittel der Ironie auf ihre Probehaltigkeit zu prüfen (den test des ridicule), widerlegt er, indem er ihn gegen diesen Philosophen selbst wendet: auch das Beste kann lächerlich gemacht werden (II, 32). In seiner Selbstanpreisung Shaftesbury gegenüber (F. II, 431 f.) führt er ausdrücklich als belastend für diesen an, dass er den Deismus begünstige. Er versäumt nicht manchmal, etwas in Denunziantenmanier, auf Shaftesbury's religiös suspekte Position hinzudeuten. Seine Anhänger sagen wohl, dass er sublime Ansichten über Gottheit und Universum habe; aber der h. Schrift und dem Christentum hat er übel mitgespielt. Er greift die Bibel an, er verhöhnt und untergräbt die Offenbarungsreligion, er will eine heidnische Tugend auf den Ruinen des Christentums aufrichten (II, 32; 432). Horatio sagt in der Art von Toland's Letters to Serena: Die bigotte Erziehung bringe nur Skeptiker hervor, es sollte der Jugend nur Liebe zur Tugend eingepflanzt werden, mit den religiösen Vorurteilen sollte man sie nicht behelligen. Der Leichtgläubige sei doch nicht tugendhafter als der, der wenig glaube. Cleomenes erwidert: das führt zum Unglauben, eben diese laxe Erziehung in den höheren Ständen hat den Deismus befördert. Die Tugend findet ihre Pflege auch im Christentum und nur mit diesem gedeiht sie. Ohne den Glauben an eine andere Welt gibt es keine Verpflichtung zur Ehrlichkeit. — Die Abgrenzung gegen den Atheismus und seine Ablehnung, auf der die Deisten mit Nachdruck verweilten, wird von ihm als belanglos hingestellt. Wenn so Horatio gar nicht einmal an die Existenz wirklicher Atheisten glauben will, so findet Cleomenes den Deismus nicht eben viel sicherer: eine erste Ursache wird ja allerdings auf diesem Standpunkt anerkannt, aber die Vorsehung und ein künftiges Leben wird geleugnet (O.). In der Wunderfrage fügt er seinen eigenen positiv gehaltenen Aeusserungen die Kritik des deistischen Standpunkts bei: Es ist unbegreiflich, dass man die Wunder verwirft und dann doch

noch einer Religion angehören will, die ganz auf dem Wunder aufgebaut ist. Nicht freundlich lautet auch: Nur der Freidenker sieht den Mut in der Impertinenz gegen Gott (s. p. 112). Ja er arbeitet selbst mit an der Widerlegung der Deisten: Sein Buch ist für die modernen Deisten und für die schöne Welt bestimmt und trägt nur desswegen nicht seine religiöse Tendenz offen zur Schau, weil es in diesen Kreisen sonst keinen Eingang gefunden hätte (F. II, 98).

Es ist eigentlich niemand auf diese Art der Auslegung seiner Parteistellung eingegangen. Er wird zwar in den meisten älteren wie neueren Gesamtdarstellungen des Deismus weggelassen. Leland z. B. erwähnt ihn nicht. Denn die deistische Controverse wurde als eine vorwiegend theologische betrachtet und Mandeville galt mehr als politischer Schriftsteller. Trotzdem wird er hie und da auch in diesen Zusammenhang gestellt; in Deism Revealed erscheint er als ein Glied der bekannten mit Lord Herbert von Cherbury beginnenden Liste. Häufiger noch wird ihm sein Standpunkt weiter links angewiesen, der Deistenname als zu gut für ihn befunden, und er kommt unter die ganz radikalen und destruktiven Geister zu stehen; was der Wahrheit wenigstens näher kommt als der Schein, den er zu erregen für gut fand. Denn so müssen doch seine Aeusserungen beurteilt werden. Man kann ja wohl sagen, dass er ein gewisses Recht hatte, die Bezeichnung „Deist“ abzulehnen. So wie Hume das Recht dazu hatte und es sich auch nahm, z. B. in seiner Erwiderung an Mrs. Mallet, die, als sie sich bei ihm einführte, meinte: we Deists should know each other. Hume hat das abgelehnt: Ich bin kein Deist und möchte nicht unter diesem Namen gehen (s. Hunt, Religious Thought). Manches von dem, was die Deisten vorbrachten, mag ja Mandeville's schärferem Blick als Halbheit und Inkonsequenz erschienen sein. Aber dass seine eigenen kritischen Gedanken von der Linie, in der die Deisten gingen, nicht rückwärts strebten, dass sie vielmehr schon ein gutes Stück voraus waren, darüber hat er gewiss nicht den mindesten Zweifel gehabt. Man wird schwerlich fehlgehen, wenn man den Grundstock seines Leserpublikums in den Kreisen sieht, die sich an Woolston's frechen Spässen ergötzten. Jener Club in Cheapside, in den der junge Benjamin Franklin als Verfasser eines deistischen Traktats von Lyons eingeführt wurde, wird nicht allzu orthodoxe Ansichten gehabt haben. So konnte er schwerlich glauben, dass man ihn als defensor fidei ernst nahm. Die Fabel ging doch aus einer anderen Tonart und der Doktor war dafür zu gut bekannt. Es fragt sich, wie man dann sein geflissentliches Abrücken von seinen geistigen Freunden sich zu erklären hat. Man könnte an Mandeville's realistische politische Einsicht denken.

So hat ja der freidenkende Lord Bolingbroke, der in posthumen Schriften seine deistischen Ueberzeugungen nicht mehr verhehlt hat, in einem Brief an Swift die Freidenker die Pest der Gesellschaft genannt. Denn ihre Bestrebungen seien dahin gerichtet, die Bande der Gesellschaft aufzulösen, oder doch wenigstens ein Gebiss aus den Mäulern jener wilden Tiermenschen zu nehmen, denen es doch besser wäre, wenn sie mit einem halben Dutzend mehr zurückgehalten wären. Auch der französische Adel hat, ehe er sich dem Enthusiasmus für die neuen Ideen ergab, der für ihn so verhängnisvoll werden sollte, wohl kaum anders geurteilt. Noch Montesquieu sagt in seinen Notes sur l'Angleterre, die er aus Anlass seines englischen Aufenthalts vom Jahr 1730 aufzeichnete, da, wo er auf die allgemeine Corruption zu reden kommt, die seit 30 Jahren in England in allen Klassen eingerissen sei: Le livre de Whiston (ist natürlich eine Verwechslung des Theologen Whiston mit dem Freidenker Woolston) contre les miracles du Sauveur, qui est lu du peuple, ne réformera pas les moeurs (Oeuv. VII, 187). Aber Mandeville hat bei ähnlicher theoretischer Ueberzeugung doch praktisch diese konservative Zurückhaltung zu wenig geübt, als dass man an sie denken dürfte bei der Frage, die uns beschäftigt. Das Wahrscheinlichste bleibt immerhin, dass er sich durch Stellen, wie die obigen, auf die er sich gegebenenfalls berufen konnte, eine formell juristische Deckung schaffen wollte, falls gesetzlich gegen ihn eingeschritten worden wäre. Bei aller Pressfreiheit der Walpole-Aera haben die Neuerer doch solche Deckungsmittel nicht für überflüssig befunden, wofür Collins in der zweiten, beziehungsweise dritten Epoche seiner Schriftstellerei und selbst noch der tolle Woolston Zeugnisse sind. Eines oder das andere gar zu prononziert positive Diktum ist vielleicht auch nur der helle Hohn, ein für den Club bestimmter oder dort ausgemachter Spass.

Von alten und neuen Kritikern ist endlich mit Recht auf die enge Verwandtschaft der Mandeville'schen Theorien mit dem H o b b e s'schen System aufmerksam gemacht worden. L. Stephen nennt die Fabel eine verspätete Bierbankausgabe (pothouse edition) von Hobbes. Ich wage nicht zu entscheiden, ob Mandeville Hobbes auf Grund eigener Lektüre gekannt hat. Die Hobbes'sche Theorie über den Grund des Lachens, die er citiert und bekämpft, kann er bei den Essayisten gefunden haben (Spectator in Brit. Essayists ed. Chalmers V, 52). Hobbes Anschauung vom status naturae als „der wilden Wölfe Stand" war so sehr Gemeinplatz, dass man daraus nichts schliessen kann. Wenn man je die Berührungspunkte in der pessimistischen Anschauung vom Menschen und von der Geschichte auf Abhängigkeit von Hobbes zurückführen

wollte, so würde man auch hiebei nicht auf das Original zurückgreifen müssen; der in Shaftesbury bekämpfte Hobbes würde genügen. Diese Anschauung ist jedenfalls der Ort, in dem sich die beiden Geister am nächsten berühren, worüber man aber nicht vergessen darf, dass die Wege, auf denen sie dahin gelangt sind, sehr verschieden sind. Der eine hat die Verwüstungen erlebt, welche eine Eruption des religiösen Enthusiasmus, der rücksichtslosesten Kraft, die es im Menschen gibt, angerichtet hatte und er hat die leidenschaftlichsten Zustände mit dem kalten Auge des sympathielosen Beobachters gesehen. Der andere ist in der cynischen Auffassung der Dinge, die sich bei einem geistvollen Menschen stets wie eine Strafe einstellen wird für ein wesentlich sinnlich geführtes Dasein, in unheilvoller Weise bestärkt worden durch die Naturgabe eines scharfen, Illusionen und Täuschungen leicht durchdringenden Blicks. Darum ist auch bei beiden der gemeinsame Gedanke doch in ein verschiedenes Gewand gekleidet. Wenn beide den Blick richten auf das, was unmenschlich ist in den menschlichen Zuständen, so sieht der eine daran das Furchtbare und Dämonische, was gebändigt werden muss, der andere das Gemeine, das uns bändigt. Was sich sonst an verwandten Gedanken konstatieren lässt, ist weniger wesentlich. Dass Religion für die Gesellschaft nötig ist, da diese die Verträge, die sonst unverbindlich wären, garantieren muss, ist wohl ein von Hobbes aufgenommener Gedanke, den Mandeville unvermittelt neben die abweichende Bayle'sche Anschauung von der Unabhängigkeit der Moral und der Gesellschaft von religiösen Stützen gestellt hat. An Hobbes erinnert die psychologische Ableitung der Religion aus dem praktischen Interesse der Bedürftigkeit des Menschen. Die berühmte Definition (Lev. c. XI s. f.): die Furcht vor dem Unsichtbaren heisst man bei sich selbst Religion, bei Andersgläubigen Aberglaube, klingt wenigstens an. Bezeichnend ist, dass in Mandeville's Gedankensystem die Hobbesschen Gedanken über den Staat und die Staatsgewalt keine Vertretung gefunden haben. Ihre Stelle bleibt leer oder vielmehr sie ist ausgefüllt durch eine genetische Construktion der Gesellschaft.

Hierin steht er unter dem Einfluss von Sir William Temple, an dessen Bericht über Holland er z. T. mit Correkturen anknüpft, in den erläuternden Notizen zur F. B., in denen er sich auf jenes Land bezieht; der ihm aber besonders Anregung gegeben hat durch seinen Essay upon the Original and Nature of Governement, den er genau durchgelesen haben will. Zwar tritt in Mandeville's Darstellung nur der Widerspruch zu Tag, zu dem ihn Temple's Vorstellungen über die Anfänge der Civilisation gereizt haben; aber die Annahme eines positiven Einflusses in der Weise, dass Mandeville zu dem Gedanken und zu dem

Schema seiner Gesellschaftskonstruktion in Temple das Vorbild fand, legt sich sehr nahe.

Manche Züge in Mandeville erinnern stark an ähnliche Züge in Swift. So hat schon Herder Mandeville's Anschauung vom Menschen mit dem von Swift geprägten Charakterwort definiert: „er macht alle Staatsbürger zu Yahoos“ (Adrastea). Und Leslie Stephen legt ihm gleichsam als Motto seiner Lebensphilosophie die Worte in den Mund: „Ihr seid alle Yahoos; auch ich bin ein Yahoo; also lasst uns essen, trinken und lustig sein“ (Engl. Thought II, 34). Wenn sich die beiden in der Menschenverachtenden Stimmung begegnen, so dürfen auch hier wieder die bedeutenden Unterschiede nicht übersehen werden. Auch bei philosophischen Urteilen ist der Ton oft entscheidender als die Worte. Es ist ein Unterschied, ob die Menschenverachtung, um L. Stephens Ausdruck zu gebrauchen, sich kund gibt in einem Gewieher, oder ob in ihr die Bitterkeit jenes Hohnes erscheint, der auf tiefere Wunden deutet. Es ist kein Zweifel: Der menschenhassende Deau, der doch als Geistlicher, als Tory und als erbitterter Feind des Freidenkertums seine feste Stellung im Bestehenden nimmt und der, welche Gedanken auch immer er bei sich selbst hegen mochte, doch im Dienst der erhaltenden Kräfte gewirkt hat, er gewiss hätte den etwas zweifelhaften Doktor nie als Geistesbruder anerkannt. Citiert wird Swift von Mandeville einmal mit seinem hier nicht in Betracht kommenden Philemon und Baucis, und dann in L. 41: hier ganz in der Art, in der die Deisten ihre orthodoxen Freunde gerne an das aus ihren Reihen hervorgegangene skandalöse Buch erinnerten: „Der ernste Geistliche, dessen Religion und Frömmigkeit so unverhüllt zum Ausdruck kam im Glaubensbekenntnis seines Tonnenmährchens“. Der Gulliver erschien später als die fertige Bienenfabel.

Den stärksten Einfluss, als abstossender Gegensatz, hat ohne Zweifel Shaftesbury ausgeübt. Wenn auch das Bienenfabelgedicht selbst, wie Hassbach [1]) mit Recht betont hat, nicht durch den Widerspruch gegen Shaftesbury veranlasst worden sein kann, so hat Mandeville doch nachher, eben im Kampf mit dem Verfasser der Characteristics, einen so wesentlichen Teil seines Gedankensystems ausgebildet, dass schon die systematische Darstellung von Mandeville's Gedanken diesen historischen Gegensatz wenigstens in der Form, wie er Mandeville zum Bewusstsein kam, aufnehmen musste. Zusammengefasst hat er die Punkte, in denen er sich von Shaftesbury unterscheidet, L. 47. Es sind die Fragen der Möglichkeit eines von der Mode unabhängigen

1) Hassbach. La Rochefoucauld und Mandeville. Schmollers Jahrbücher 1892.

absoluten Sittlichen, des Ursprungs der Gesellschaft und des spezifisch sozialen Charakters des Menschen, wozu noch im Schlussurteil über Shaftesbury (F. B. II, 431 ff.) als weitere Differenz hinzugefügt wird: einmal Shaftesburys religiös negative Stellung und dann sein Bestreben, die unvereinbaren Gegensätze von Unschuld und weltlicher Grösse zu vereinigen. Als Schriftsteller weiss er ihn zu schätzen. Er lässt nicht bloss Horatio seine Bewunderung aussprechen über den eleganten Stil und die gewählte Ironie des Lords und über seine unnachahmlich feinen Bilder (F. II Pref. und 32), er nennt ihn selbst (Th. 239) einen der feingebildetsten Schriftsteller des Jahrhunderts. Ja, in der Polemik gegen Berkeley, den gemeinsamen Gegner, wird er noch der Verteitiger seines alten Feindes. Er glaubt nicht bloss, dass er als Schriftsteller dem Verfasser des Alciphron überlegen sei; er findet auch, dass er viel Bewundernswertes gesagt habe gegen Priesterbetrug und für die Freiheit und das Glück des Menschen. Er ist empört über die unloyale Behandlung, die der Alciphron Shaftesbury angedeihen lässt. Die paar herausgegriffenen Citate stehen in keinem Verhältnis zu der dreibändigen Arbeit der Characteristics. Die Verachtung, mit der er, der doch auch das Gute will, abgethan wird, ist höchst ungerecht (L. 47 f.).

Dass Mandeville auch durch die allgemeinen Zeitverhältnisse beeinflusst wurde, ist unläugbar, wenn auch das Mass dieses Einflusses entschieden geringer anzuschlagen ist, als die eben geschilderten litterarischen Einwirkungen. Wollte man die Bienenfabel mit den angeschlossenen Gedanken als das Produkt einer besonderen Verdorbenheit der gesellschaftlichen Zustände in der Bolingbroke- und Walpole-Aera und als die Reaktion gegen diese Zustände auffassen, so würde das ein ebenso einseitiges und schiefes Bild ergeben, wie wenn man die Maximen Larochefoucauld's auf die Rechnung einer unerhörten Corruption der französischen Adelsgesellschaft setzen würde. Mandeville ist der Intention nach gar nicht Satiriker, und soweit die F. B. nebenbei doch Satire ist, trifft ihr Hohn Missstände, die mit natürlichen, immer gleichen Leidenschaften des Menschen zusammenhängen, die darum in den verschiedenen Zeiten nur verschiedene Formen annehmen und nur durch ausserordentliche Bewegungen und immer nur für eine beschränkte Zeit ganz verdrängt werden. Bedeutungslos ist die Stellung der Fabel und der Controverse in dem England des frühen 18. Jahrhunderts allerdings nicht. Schon der Ton, den Mandeville anschlägt, seine brutalen Spässe, seine rohe Sinnlichkeit zeigt die Geistesverwandtschaft seiner Produkte mit der Litteraturgattung, die sich vom Lustspiel der Stuart-Zeit durch die Pamphletlitteratur der Aera der

neuen Dynastie noch bis zum realistischen Roman der Mitte des Jahrhunderts herab erstreckt und der erst die grosse Reaktion in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts ein Ziel gesetzt hat. Hassbach hat, gewiss mit Recht, auf ein sozialgeschichtliches Moment hingewiesen, das von Einfluss war. Nach ihm lag der Ursprung der Bienenfabel-Fehde in der raschen Vermehrung des Reichtums um die Wende des 17. Jahrhunderts, welche Luxus und materiellen Lebensgenuss und wahrscheinlich auch Veränderungen der sittlichen Ueberzeugungen und Gewohnheiten mit sich brachte. In Folge der ethischen Reaktion des puritanischen Elements der englischen Gesellschaft seien nun die ökonomischen Fragen ein Tummelplatz der Geister geworden (p. 13). — Es ist gewiss auch nicht zufällig, dass Mandeville's Erscheinung gleichsam im toten Punkt zwischen den beiden Höhepunkten religiös-enthusiastischer Erregung in England liegt, zwischen dem leidenschaftlichen, aber rascher überwundenen Sturm des Puritanismus und der weniger gewaltsamen, nach ihren geschichtlichen Wirkungen aber ungleich viel weitergreifenden methodistischen Bewegung. Noch wirkte in Mandeville's Zeit die Erinnerung an die unheilvolle Erschütterung aller legitimen Autoritäten durch den Geist der „Gottseligen", das Andenken an die harte Tyrannei ungemilderter religiöser Energie mächtig herein. Noch war der Enthusiasmus von allen Richtungen ausnahmslos als der Feind gefürchtet und verabscheut; selbst Shaftesbury's bescheidene Verteidigung des dichterischen Enthusiasmus war ein ästhetisches Paradox. Die Autorität der Kirche hatte, wie die Zeugnisse über das Aufkommen des Deismus erweisen, einen schweren Stoss erlitten durch den Uebergang des Klerus in das Lager der geglückten Revolution und durch die Preisgabe des mit vielen Eiden und in vielen Martyrien geheiligten anglikanischen Grundsatzes der passive obedience und nonresistance. Wenn es auch in der Kirche wie in der Gesellschaft keineswegs an sittlichen Kräften fehlte, die mit Ernst und Eifer an der Arbeit waren, wenn selbst der deutsche Pietismus seine Analogieen in England hatte noch mitten in diesem Interregnum der Indifferenz, und wenn die philosophischen und theologischen Leistungen der anglikanischen Geistlichkeit jener Periode hohe Achtung verdienen, so war doch im Ganzen die Zeit dazu angethan, dass der kalte Cynismus in der Betrachtung der ethischen Dinge, wie ihn Mandeville vertrat, sein Publikum fand. Aber Shaftesbury, die Essayisten und die Vorläufer des Methodismus in Theologie, Kirche und Litteratur waren ebenso viele Zeichen, dass die Zeit dieses Geistes bald um war. Und das erklärt eine merkwürdige Thatsache, die sich uns aufdrängt, wenn wir nun zur Er-

wägung der geschichtlichen Bedeutung und der Nachwirkungen Mandeville's und seiner Gedanken übergehen.

Mandeville hat weder Schule gemacht, noch auch Gegner gefunden, auf die er so stark gewirkt hätte, dass der Kampf und die Reaktion gegen ihn ihm einen mittelbaren Einfluss erzwungen hätten. Bei allem Aufsehen, das er lange erregte, ist er doch schliesslich ohne Spuren zu hinterlassen vorübergegangen. Seine Erscheinung ist uns, wenn wir ihn kennen, ein interessantes und charakteristisches Zeichen seiner Zeit, aber wenn wir ihn nicht kennen würden, so würde uns, in der Geschichte der Philosophie wenigstens, schwerlich irgend ein Denker oder eine Idee die Vermutung nahe legen, dass einmal eine Kraft wie die seinige gewirkt hatte. Es wäre doch allzu rasch geurteilt, wollte man die Gründe für dieses Schicksal des Philosophen ohne Weiteres in dem moralischen Charakter der Person finden und etwa sagen, der Abscheu der Guten und Edlen habe diesen Verächter und Spötter mit schneller Vergessenheit bestraft. Denn auch Hobbes hat dieser Abscheu getroffen, und doch wie weit herunter in der Zeit begleitet er, wenn auch nur wie der unheimliche Schatten eines Feindes, die englischen Denker! Und manche, die viel frecher die Sitte verletzt und das Heilige angetastet haben, haben sich einen Namen und eine Stellung in der Geschichte errungen, dass auch der empörte Gegner und der strenge Richter nicht an ihnen vorübergehen kann. Denn wenn freilich in der Geschichte des Geistes nur die Kraft und Grösse des Willens, die hinter dem Denken steht, Dauerndes und Wertvolles schafft, so ist doch auch der Geist für sich eine natürliche Gabe und eine wirkende Kraft, die wir schätzen müssen. Und an Geist hat es Mandeville keineswegs gefehlt. Welch ein Unterschied hier, wenn man ihn neben die Deisten stellt! Es ist vielleicht ein allzu hartes Wort, wenn ein englischer Kritiker da wo er die deistischen Talente mit dem nie versagenden Geist Voltaires vergleicht, von ihnen sagt: „They are always dull". Aber darüber kann wohl kein Zweifel sein, dass fast sämtliche Deisten schematisch denken und sich so sehr zu Referenten längst gedachter und schon zu ihrer eigenen Zeit nicht mehr neuer Gedanken gemacht haben, dass man sich fragen kann, welche Umstände ihnen zu den bedeutenden Wirkungen verholfen haben, die unläugbar von ihnen ausgegangen sind. Mandeville dagegen hat allem, auch dem was er von anderen aufgenommen hat, das Gepräge seines zwar nicht tiefen, aber scharfen und lebendigen Denkens gegeben. Aber was Mandeville fehlte, war eben das, was wohl das Geheimnis des Erfolges der Deisten war, das bewusste und entschlossene Hinarbeiten auf ein be-

stimmtes, verständliches Ziel. Jedermann wusste, was sie wollten, während Mandeville nach jedem Angriff sich vorsichtig wieder zurückzog und, das gefährliche Spiel seines Witzes mit schadenfrohem Behagen geniessend, kaum für sich selbst das Bedürfnis gefühlt hat, die von ihm vertretenen Gedanken in ihre Voraussetzungen und praktischen Consequenzen zu entwickeln. Dieser sophistische Selbstgenuss im Paradoxen, der etwas Nihilistisches an sich hat, — also im Grunde doch ein sittlicher Fehler —, muss es wohl sein, der ihn um den Erfolg philosophischer Fruchtbarkeit gebracht hat. In gewissem Sinn könnte man ja sagen, dass das, was gesund war an Mandeville's Denken und was als Gegengewicht gegen Shaftesburys „hitzige und überfliegende" Denkart, sowie als Erbgut der von Montaigne und Hobbes geführten Denkerreihe sein gutes Recht hatte, in Hume's nüchterner und besonnener Betrachtung der Dinge seine Stätte gefunden hat. Aber abgesehen davon, dass ja auch Hume eine volle und unmittelbare Wirkung in England versagt blieb, ist der Zusammenhang von Hume und Mandeville doch ein so loser, und es wird das Gemeinsame durch so viele Verschiebungen verändert, dass wir für unsere Frage davon absehen müssen. So bleibt es also dabei, dass wir von einem Fortwirken Mandeville's als einer philosophischen Persönlichkeit nicht reden können. Es kann sich darum nur noch um das Schicksal der von ihm vertretenen Gedanken handeln.

Die niedere Anschauung vom moralischen Wert des wirklichen Menschen, in der die radikale und skeptische Richtung der Aufklärung in so merkwürdiger Weise mit der paulinisch-augustinischen Richtung christlicher Frömmigkeit sich begegnete, ist in England von Mandeville zum letztenmal vertreten worden. Teils hat der Idealismus Shaftesbury's und der Essayisten die Herrschaft gewonnen, teils die dem Utilitarismus entsprechende Schätzung des Menschen, die zwar, soweit sie die Ursprünge darstellt, gerne in niederer Sphäre verweilt, die aber in ihren Zielen und Intentionen ein nicht zu unterschätzendes idealistisches Erbteil mit sich führt. Nietzsche's Charakteristik dieser Reihe englischer Denker, die, den Zug zum Gemeinen stark übertreibend, Antiplatonismus und Antichristentum als geheime Triebfeder im Grunde vermutet, ist unter allen Umständen für diese spätere Periode nicht mehr zutreffend. Der Methodismus kennzeichnet sich, wie auch der deutsche Pietismus, als religiöse Bewegung dadurch, dass er die augustinische Anthropologie thatsächlich nicht mehr aufrechtzuerhalten vermochte. — In Frankreich sind durch die materialistische Richtung der Aufklärung La Rochefoucauld'sche Sätze wieder erneuert worden, aber keineswegs im alten Sinn der

menschenverachtenden, pessimistischen Stimmung, sondern nur verbunden mit der Richtung auf einen sehr nieder gehaltenen Eudämonismus und mit praktischen utilitaristischen Zielen. Wenn La Rochefoucaulds Pessimismus bei Mandeville noch den Sinn eines Quietivs einer negativen sittlichen Kritik hat, so erscheint er bei Helvétius in der merkwürdigen Stellung eines Motivs, nicht bloss zu einer indulgenten Betrachtung der Dinge, sondern geradezu zur Aufnahme einer — nur begrenztere Ziele sich steckenden — gesellschaftlichen Thätigkeit. Voltaire hat in den Augenblicken und Stimmungen, wo er selbst mehr zum Wort kommt und wo er aus der ihm freilich zur zweiten Natur gewordenen Rolle des Agitators der Aufklärung heraustritt, wo er also nicht „für seinen Orden“ schreibt, eine sehr realistische Auffassung des Menschen enthüllt, aber er hat Scharfblick genug gehabt, um zu sehen, dass mit dieser Stimmung sein Gegner nicht zu stürzen und der Kampf um die Güter, die ihm am Herzen lagen, nicht zu führen war. „Qu'est-ce que la vertu, mon ami?“ — so apostrophiert er Esprit (s. p. 281) im Dict. Phil. (Art. Fausseté) — „c'est de faire du bien: faisnous-en, et cela suffit. Alors nous te ferons grâce du motif.“ Es war Rousseau, der Menschenscheue und Verbitterte, der bei aller seiner merkwürdigen Mutlosigkeit und Resigniertheit in der Frage der praktischen Verwirklichung der Reform doch die bedeutende prinzipielle Wendung herbeigeführt hat. Mit dem Schwung seines inneren Empfindens nicht minder wie mit dem fortreissenden Rhythmus seiner Beredtsamkeit hat er eine ganze Generation mit dem hoffnungsvollen Vertrauen, das der Shaftesbury'sche Optimismus in den Menschen setzt, zu erfüllen gewusst. Die unbedingte Hingabe an diese Auffassung des Menschen hat die grosse und verwegene Stimmung erzeugt, vor der alle Schwierigkeiten und Bedenken bei dem gewagten Experiment der Revolution verschwanden. Und wie die mit Rousseau beginnende Bewegung über ganz Europa hin ihre Wellen ergiesst, so haben dann auch auf deutschem Boden in der Herder'schen Humanität und in Schillers Idealen Shaftesbury's edle Gedanken neue Triumphe gefeiert. Der in diesen Voraussetzungen wurzelnde Liberalismus hat, wie z. B. an Hettners Litteraturgeschichte zu sehen ist, für Mandeville das schärfste Verwerfungsurteil; was wohl verständlich ist, wenn man bedenkt, wie sehr ein Geist wie er Männer dieser Richtung verletzen muss in dem, was ihnen als das Höchste und Edelste in ihrem Empfinden bewusst ist. Dagegen hat die den revolutionären Ideen entgegenwirkende Bewegung, namentlich soweit sie zugleich religiöse und kirchliche Reaktion war, in dem Shaftesbury'schen Satz von der Güte des Menschen die Grundhärese der Revolution gesehen und hat eine zwar nicht ver-

achtende, aber doch misstrauende und bedenkliche Stimmung über den Menschen gepflegt. Wenn diese Stimmung sich in den letzten Jahrzehnten mehr und mehr verloren hat und selbst in der politisch-asketischen Kleinlitteratur verlassen wird, so ist dagegen in der modernen Kunst, besonders der Frankreichs, eine Anschauung emporgekommen, die den alten moralischen Pessimismus in anderen, dem ursprünglichen Sinn Mandeville's und La Rochefoucauld's mehr sich nähernden Verbindungen zur Geltung bringt. Dass einer der grössten Geschichtschreiber der Gegenwart, der noch erst in den Anfängen seiner geschichtlichen Einwirkung steht, dieser Anschauung nicht nur auf sein persönliches Empfinden, sondern auch auf den ganzen Entwurf seiner Geschichtsbetrachtung einen schwerwiegenden Einfluss eingeräumt hat, ist ein bedeutsames Zeichen.

Und Taine kann uns nun auch zu einem andern der Mandeville's Denken charakterisierenden Merkmale hinführen; es ist die Verbindung des moralischen Pessimismus mit politischen Grundsätzen, welche dem vorherrschenden Zug der freiheitlichen, humanitären und nivellierenden Entwicklung Einhalt zu thun streben, mit dem „neidischen Prinzip", wie Schleiermacher in leidenschaftlicher Antipathie es zu nennen pflegte. Diese Verbindung ist trotz einzelnen Gegeninstanzen unter gewissen Voraussetzungen ja nur naturgemäss. Die Gedanken, die in der Revolution ihren ersten grossen Sieg erfochten haben, sind ohne ein weitgehendes Vertrauen in den wesentlich moralischen und vernünftigen Charakter der menschlichen Gattung, wie des Durchschnittsindividuums, nicht zu halten. Wo dieses Vertrauen erschüttert ist und wo mit der skeptischen Stimmung in diesem Punkt sich noch praktische Interessen am Bestand gewisser allgemeiner gesellschaftlicher Güter idealer oder materieller Art verbinden, wird der Zug zur Niederhaltung der aufstrebenden Elemente im politischen Denken zu Tag treten. Insofern hat Hettner Recht, wenn er eben an Mandeville seinen Satz deutlich macht, dass die Philosophie des Egoismus die Philosophie des Despotismus sei. Nichts zeigt so deutlich die Verschiedenheit der Stimmung in der dem Wortlaut nach so ähnlichen Anthropologie Mandeville's und Helvétius', als die so sehr verschiedene politische Haltung, die diese beiden Männer eingenommen haben. Mandeville war, wenn wir vom Abbé Galiani mit seiner macchiavellistischen, ebenfalls der „Propagation des lumières" abholden Gesinnung absehen, vielleicht der letzte prinzipielle Reaktionär vor der Revolution. Auch diese Richtung hat im 18. Jahrhundert eine Niederlage erlitten und zwar wohl eine entscheidende. Voltaire war zwar durch manchen Zug seiner Natur auf eine gewisse Annäherung

an diese Gesinnung hingewiesen. Der Ausbreitung der religiösen Kritik unter den Massen, soweit sie Fundamentales in Frage stellt, hat er sich stets mit Eifer widersetzt. Die scharfe Abfertigung, die er in seiner anonymen Recension der Nouvelle Héloïse Rousseau zu Teil werden liess für die Beschimpfung des französischen Adels und der feinen Gesellschaft von Paris, beweist, dass sich Voltaire den Angriffen des Plebejertums gegenüber mit der aristokratischen Klasse eins gefühlt hat. Es ist fraglich, welche Wendung die Dinge in Frankreich genommen hätten, wenn Voltaire sich mit dem ganzen Gewicht seiner gewaltigen geistigen Macht dem einreissenden Strom der demokratischen Tendenzen entgegengestellt hätte. Aber für ihn war die Stellungnahme mit der Entscheidung des Publikums für die Rousseau'sche Strömung gegeben. Zu einem gewagten Kampf mit den neuen Gedanken, der ihm die Gunst seines Publikums kosten konnte, hat er die sittliche Kraft nicht gehabt. So hat er seinem Unbehagen in einer entwürdigenden persönlichen Zänkerei Luft gemacht und im Uebrigen sich mit dem eitlen Ehrgeiz begnügt, noch als der Führer in einer Bewegung zu erscheinen, in der sein Geist schon keineswegs mehr die erste treibende Kraft war. — Mit der Gegenwirkung gegen die Revolution kam wieder eine Zeit, die gegen die Gefahren demokratischer Cultur empfindlicher war. Eine interessante Illustration für den Wandel der Zeiten bieten unter anderem die Diskussionen in England über die aus der Geschichte der Pädagogik bekannte Bell-Lancaster'sche Methode, worüber ein Artikel in der Edinburgh Review vom Nov. 1810 (vol. 17; p. 60 ff.) berichtet. Dr. Bell selbst befürwortet das Lesenlernen, hat aber gegen „utopische Pläne", z. B. gegen den Unterricht der Armenkinder im Schreiben und Rechnen, seine Bedenken. Trotzdem muss ihn der Verfasser des genannten Artikels in Schutz nehmen gegen Angriffe von konservativer Seite, gegen „die Demonstrationen der bigotten und verfolgenden Gesellschaftsklassen", das heisst gegen Ansichten, die Anarchie und Revolutionsgefahr befürchten von einer Ausdehnung der Bildung, und „die leider durch die Autorität einiger hervorragender Staatsmänner eine höhere Sanktion erhalten haben". Die Methode des Artikels ist es nun, den orthodoxen Gegnern Verlegenheiten zu bereiten, indem ihnen ihr Bundesgenosse, ja der Vater ihrer Ansichten in dem „frommen, ehrwürdigen" Verfasser der F. B. vorgestellt wird, der schon alle Kanzelargumente vorgebracht hat, „mit einziger Ausnahme des obligaten Arguments aus der französischen Revolution". Die ganze Art, wie hier auf Mandeville's Gründe gegen die Armenschulen eingegangen wird, ist so verschieden von der Führung der Controverse zu Mande-

ville's Lebzeiten, dass man wohl sieht, wie nun eine ganz andere Macht hinter diesen, einst kaum zur Diskussion zugelassenen Bedenken steht. Wenn zu jener Zeit der so liberal denkende Klerus in edlem Eifer die Sache der Hebung und Bildung des Volks in die Hand genommen hat, so haben eben diesen Klerus nun die Erfahrungen, die man mit diesen Bestrebungen machte, mit Bedenken erfüllt. — Diese kurze rückläufige Bewegung ist jetzt aber so weit von einer umfassenden und systematisch angelegten Thätigkeit der demokratisierenden Tendenzen überholt worden, dass über die endgiltige Entscheidung oder wenigstens über die Entscheidung für Perioden von einem Umfang, wie sie überhaupt für unsere Voraussicht in Betracht kommen, kaum mehr ein Zweifel sein kann. Wenn jetzt wieder Stimmen sich hörbar machen, die der Mandeville's ähnlich lauten, so kommt damit nur eine romantische Stimmung in der Politik zum Ausdruck, wenn man unter Romantik nach der berühmten Definition von Strauss den Versuch der Wiederbelebung untergegangener Culturepochen verstehen darf. Jetzt, nach der nahezu vollständigen Demokratisierung der Gesellschaft, fallen die Gebrechlichkeiten der Wirklichkeit an dem, was früher als das Ideal erstrebt wurde, in die Augen und die unwiderbringlich verlorenen eigentümlichen Kräfte und Reize der verschwundenen gesellschaftlichen Zustände stellen sich dem der Wirklichkeit müden Auge mit dem Zauber der Vergangenheit dar. Aber nachdem die Ausdehnung der Bildung bei allen civilisierten Staaten nun schon Jahrzehnte einen wesentlichen Bestandteil ihres Culturprogramms ausmacht, kommen die warnenden Stimmen zu spät. Nun kann es sich höchstens noch um die Frage handeln, ob ein rascheres und rückhaltloseres Eingehen in die Bewegung oder ein vorsichtigeres Zurückhalten und ein Festhalten der Entwicklung auf dem Stand, den sie erreicht hat, das Empfehlenswertere sein mag. Und sie wird wohl durch die Erfahrung allein entschieden werden, namentlich durch das Ergebnis der uns bevorstehenden Kämpfe, die zeigen müssen, ob für den europäischen Osten seine langsamere und noch vielfach gehemmte Erschliessung für die moderne Cultur eine Schwäche oder eine Ueberlegenheit über den schnell sich entwickelnden Westen bedeutet.

Endlich haben wir noch die geschichtliche Bedeutung des Gedankens in Erwägung zu ziehen, der Mandeville's Originalität ausmacht und der, anfangs wohl nicht viel mehr als ein frivoles aperçu, allmälig zu einem System von Gedanken ausgewachsen ist, das auf einer nicht zu verachtenden Arbeit von Geist und Scharfsinn beruht. Man könnte den B i e n e n f a b e l g e d a n k e n, sofern er zusammen mit der Läugnung des absoluten Charakters der Moral und mit der pragma-

tischen Erklärung der Ethik in den Zusammenhang einer negierenden Kritik der Ethik zu stellen ist, als verspäteten Nachzügler einer Ideengruppe auffassen, die der älteren, radikaleren Form der Aufklärung angehört.

Wie die Reihe der religiösen Bewegungen vom 16. Jahrhundert an bis herab auf unsere Zeit sich dadurch charakterisiert, dass immer die späteren, mit den früheren verglichen, an ursprünglicher religiöser Energie einbüssen, aber in eben dem Mass milder, konziliànter und friedlicher werden, so vollzieht sich auf der Seite des emancipierten weltlichen Gedankens eine entsprechend ähnliche, jener religiösen Tendenz gleichsam entgegenkommende Bewegung. Die radikale und leidenschaftliche Auflehnung der Renaissancezeit wird allmählich von einer Aufklärung und Humanitätscultur abgelöst, die immer mehr christliche Elemente in sich aufnimmt. Im Deismusstreit ist das Ethische als solches schon dem Kampf entrückt. Dass ein lebhafter Kampf geführt wird um die richtige Gestaltung des Ethischen, um eine reinere und einfachere Form gegenüber der verfälschten und ungenügenden, welche von den geschichtlichen Autoritäten vertreten wird, ist schon ein Zeichen davon, dass die grossen Gegensätze sich gemildert und sich einander angenähert haben. Die Ethik ist die starke Position, durch die den Negationen, welche die Deisten mit ihren kritischen Vorläufern gemein haben, der skeptische und destruktive Charakter genommen wird. Dass durch diese ethische Haltung die Deisten von dem Freidenkertum des alten Schlags sich abheben, wird durch nichts besser bewiesen als durch die Verwunderung ihrer sonst so leidenschaftlichen Gegner, der frommen Essayisten, die mit einer Mischung von Staunen und Mitleid auf diese neuen Gestalten blicken: „Was für Genüsse haben sie denn, diese armen Burschen die nur in der Spekulation Atheisten und nur in den Prinzipen Roués sind, die ein ärmliches, eingezogenes Studierstubenleben führen. Da waren die atheistischen Gesellen des letzten Zeitalters Leute von anderem Schlag; die dienten dem Teufel nicht für nichts“ (s. Guardian, 14. März 1713). Darum ist Mandeville, „der Immoralist“, schon zu seiner eigenen Zeit eine nicht mehr zeitgemässe Erscheinung, und auch von dieser Seite her erklärt es sich, wenn die philosophische Entwicklung so bald über ihn weggeht und ihm Nachfolger, die seinen Gedanken aufgenommen hätten, ganz versagt hat. Man könnte zwar eine Art von Wiederaufnahme von Mandeville's centralem Gedanken finden einmal in der Egoismusethik des ökonomischen Materialismus und dann wieder in ganz modernen, immoralistischen Philosophemen. Und in der That hat ja die Ethik des Materialismus in gewissem Sinn nur vollends die Consequenz aus dem Gedanken, den Mandeville

als Dilemma formulierte, nach der einen Seite gezogen. Aber die Vertreter dieser Richtung wollten immer zugleich die Ethik reformieren und von der recht verstandenen Ethik, das heisst eben derjenigen, die ihr Programm bildete, hätten sie Mandeville's Paradox keineswegs zugegeben. Und etwas ähnliches gilt von allen den Denkern, die als „Immoralisten“ gelten oder sich als solche geltend machen. Sie sind im Grund doch nur die Vertreter eines besonderen Ideals oder eines einzelnen Moments am Sittlichen, das sie durch die herrschenden Ideen verkümmert glauben, des Ideals der Kraft etwa oder des Moments der sinnlichen Natürlichkeit im Menschlichen —, und das sie nun mit Leidenschaft geltend machen. Mandeville aber will kein Reformator und kein Revolutionär sein; und er ist es auch nicht. Es fehlt ihm dazu die leidenschaftliche Spannung und das Pathos des Willens. Es ist ihm nicht um die Förderung oder Zerstörung einer Sache zu thun. Wenn er die Ethik angegriffen hat, so hat er sich dabei begnügt, seine skeptischen Lichter von den verschiedensten Seiten her auf sie fallen zu lassen; zu einer offenen und konsequenten Negation dessen, was er insinuierend verdächtigt, hat ihm beides gefehlt, die Kraft und der Mut. Sein einziges Bestreben ist, den Moralisten Verlegenheit zu bereiten und das Schauspiel der Verwirrung zu geniessen, die er unter ihnen anrichtet. Das ist ein rein spekulatives Vergnügen, wenn auch eines sehr niederer Art. — Und doch ist er kein blosser Sophist und leerer Raisonneur, dazu hat er einen viel zu scharfen und eindringenden Blick für das Wirkliche. Man wird nicht läugnen können, dass er die Gabe einer feinen und glücklichen Auffassung für die Erscheinungen der Culturgeschichte des Geistes bewiesen hat. Die Art, wie er die geschichtliche Grösse der Ethik des Ehrbegriffs erfasst und gewürdigt hat, ist bei allen Mängeln, die uns in die Augen fallen, eine Leistung, in der kein Denker in seinem Jahrhundert es ihm gleichgethan hat. Denn mit der dürftigen Erkenntnis, dass das Gefühl für Ehre und Schande eine psychologische Triebfeder ist, haben die Philosophen der Aufklärung doch nur das Geringste an dem, was Mandeville gesehen hat, aufgenommen. Vielleicht ist es nicht zu viel gesagt, wenn man behauptet, dass selbst heute noch für die Philosophie der Culturgeschichte die Zeichnung und Würdigung dieser Erscheinung, zu der Mandeville natürlich nur erst schwache und unsichere skizzenhafte Striche geben konnte, eine Aufgabe ist, die noch immer ihrer Lösung harrt. — Und auch das Paradox, mit dem Mandeville's Name verbunden ist, birgt unter der sophistischen Hülle einen haltbaren Kern. So chikanös die Formulierung ist, es bezeichnet ganz richtig eine Spannung feindlicher Elemente in unserer Cultur. Wer

wollte läugnen, dass die ethischen Mächte, die noch unter uns lebendig sind und mit deren Zerfall wir das Reinste und Edelste in unserem geschichtlichen Sein verlieren würden, in ihrem Schoss Ideen tragen, die, wenn man sie ihre abstrakten Consequenzen entwickeln lässt, zu einer Auflösung unserer gesellschaftlichen Formen führen würden, deren Ende sich nicht absehen liesse? Und wer wollte bestreiten, dass die gewaltigen irdischen Kräfte, die am Bau unserer Cultur begriffen sind, eben solange sie lebendig schaffen, mehr als die Theorie es will, ihren eigenen Gesetzen gehorchen und sich den verpflichtenden Gedanken eben nicht so beugen, wie die Idee es gebietet?

Wohl ist es wahr, dass die Geschichte mehr Widersprüche ertragen kann, als die Philosophie und dass das Leben die Inkonsequenz nicht so sehr scheut, wie das Denken. So hat sich denn auch die Geschichte um die Bedenken, von denen das Paradox der Bienenfabel ein Ausdruck war, nur wenig gekümmert und ist darüber weggegangen. Ohne alle Rücksicht auf solche Velleitäten des Denkens hat sich besonders das Volk entwickelt, unter dem sie eben ans Licht getreten waren. Die Entwicklung des englischen Geistes hat gerade die faktische Verbindung der Elemente nur befestigt, deren prinzipielle Unvereinbarkeit Mandeville's kritisches Denken gereizt hatte. Ja, es lässt sich nicht läugnen, dass die moralische und politische Macht dieses grossen Volkes zu einem nicht geringen Teil darauf beruht, dass es auf keines der beiden gegensätzlichen Elemente verzichtet hat. Noch jetzt sehen wir wie eben diese Doppelgestalt des englischen Willens ihren anziehenden und abstossenden Reiz auf den Beobachter ausübt: Die gewaltige, das Widerstrebende ohne Rücksicht sich unterwerfende Energie in politischen und ökonomischen Dingen, deren Gegensatz zur eigentümlich christlichen Willensstellung von keiner noch so wohlwollenden und weiten Deutungsweise verdeckt werden kann; und daneben die Kraft des Opfers und der Selbstverläugnung im Dienst jedes christlichen Gedankens, deren Anerkennung als realer Macht man sich nur durch Voreingenommenheit oder eine gar zu akademische Dialektik der Motive entziehen könnte. Aber so eng und so glücklich jene Verbindung erscheint, so ist doch hier, wie anderswo, ihre Dauer und ihre Sicherheit nicht verbürgt. Denn wenn es das Recht des Lebens ist, dass es lange sich entwickeln kann, ohne sich um die Logik der Idee zu kümmern, so ist dafür wieder der Idee die Macht verliehen, zu ihrer Zeit die Zirkel des Lebens zu stören und ihre Rechte zu fordern. Schon öfters hat ein Widerspruch die Welt bewegt. Dass der Widerspruch zwischen dem, was ist, und dem, was sein soll, Rousseaus Hirn zermarterte und, wie er dem Herzog Ludwig Eugen von Württemberg bekennt,

seinen Geist romantisch machte, hat die europäische Menschheit in gewaltigen Erschütterungen zu fühlen bekommen.

Doch wie nun auch in unserer Frage die geschichtliche Entwicklung ausfallen mag, für die Philosophie hat Mandeville's Bienenfabel ein Problem gezeigt. Und wenn er es uns in einem Sinn gestellt hat, dass er unsern Dank nicht verdient, so soll ihm doch die Ehre nicht vorenthalten sein, die dem gebührt, der mit Geist und scharfem Blick Schwächen unseres sittlichen und geschichtlichen Seins zu enthüllen und uns mit neuen Schwierigkeiten neue Aufgaben zu weisen verstanden hat.

Namenverzeichnis.

Die Ziffern bedeuten die Seitenzahlen.

(Beim Capitel: „Die Controverse“ werden die Namen der Polemiker nicht jedesmal neu citiert; es wird nur auf die Stelle verwiesen, in der sie erstmals besprochen werden.)

Adam 135; 177; 245.
Addison 2; 193; 225.
Alexander der Grosse 50; 177; 205; 236; 279.
Anaxagoras 47.
Anna, Königin 53.
Aristipp 227.
Aristoteles 234; 269.
Ascher 31.
Asgil 18.
Assézat 211.
Augustin 238; 292.

Baco 279.
Banks 37.
Bayle 32; 56; 179; 192; 196; 200; 227 f.; 243; 277 f.; **282 f.**; 287.
Bell 295.
Berkeley 4; 26; 35; 109 f.; 161; **204**; 222; 289.
Blackmore 194.
Blondel 190.
Bluett 5; 30; 53; **195 f.**; 213; 215.
Bonar 207; 222.
Bolingbroke 286; 289.
Brown 3; 28; 75; **203.**
Bruno 49.
Brunhild 190.
Burnet 13.
Butler, der Dichter 88.
Butler, der Theolog 225.

Calvin 179.
Campbell **201 f.**
Carl I. 90.
Carl II. 194.
Carl XII. 153.
Cato 50; 253.
Cato (Pseud.) 53; 266; 268.
Chandler 52; **200.**
Chubb 203.
Cicero 23; 50; 251.
Clarke 225.
Colerus 214.
Collins 1; 203; 283; 286.
Condé 88.
Corneille 142; 226.
Cromwell 36; 88; 91; 154 f.

Defoe 197.
Dennis 26; **193 f.**
Descartes 9; 269; **279 f.**
Deukalion 177.
Decius 222.
Diderot **211 f.**
Diogenes 279.
Disraëli 193.
Dodwell 203; 205.
Don Quijote 116.

Eachard 184.
Effendi, Mahomet 49.
Eisner 214.
Epikur 165; 172; 176; 279.
Erasmus 227; 279.
Esprit 227 f.; 234; 281; 293.
Eugen, Prinz 91; 153.

Fénelon 228; 234.
Feuerlein 214.
Fielding **207.**
Fiddes 26; 28; **194.**

Fontenelle 190.
Franklin 3; 285.
Fréron 209.

Galenus 16.
Galiani 294.
Gassendi 9; 23; 279.
Gibbon 192.
Goldbach 19 f.; 30; 34; 36.
Gordon 2.
Gregor I. 190.
Gregor VII. 189.
Gustav Adolph 186.

Hadrian VI. 190.
Hannibal 253.
Hassbach 288; 290.
Hawkins 1; 4 f.; 6 f.; 28.
Heinrich IV., Kaiser 189.
Heinrich IV., König 117.
Helvétius **212**; 293 f.
Hendley 30; 52; **196**.
Herbert von Cherbury 285.
Herder 288; 293.
Herostrat 222.
Hettner 293 f.
Hibernicus's Letters 198.
Hobbes 9; 129; 137; 180; 200; 203; 210; 225; 228; 237; 240; 271; 278; **286 f.**; 291 f.
Hogarth 136; 208.
Homer 13; 124; 225; 279.
Hume 155; **206**; 285; 292.
Hunt 285.
Hutcheson 4; 28; 50; **198**; 202; 218; 221; 225; 246.

Innes 27; **201 f.**
Isocrates 253.

Jacob II. 154 f.
Jakobi 29; 31; 68; **213 f.**
Jesus 108; 179; 233 f.; 275.
Jöcher 214.
Johanna (Päpstin) 190.
Johannes 120.
Johnson 1; 2; 256 f.
Joseph 139.

Kain 242.
Katharina II. 204.
K'eogh 37.

La Fontaine 11 f.
Laktanz 172.
Lancaster 295.
La Rochefoucauld 46; 48; 110; 222; 227 f.; 234; 240 f.; **281 f.**; 289; 292; 294.
Law **192**.
Lecky 53.
Leland 285.
Locke 60; 67; 143; 180; 225; 237; 243; **280**.
Lorrain 264.
Löscher 32; 214.
Lucian 23.
Ludwig XI. 155.
Ludwig XIV. 15; 144; 152—154.
LudwigEugen (vonWürttemberg) 299.
Luxemburg 91.
Lyons 3; 285.

Macchiavelli 148; 194; 200; 252 f.
Macclesfield 1 f.
Mallet (Mrs.) 285.
Malone 4.
Marlborough 91; 153 f.; 193.
Massé 208; 215.
Melanchthon 179.
Montaigne 56; 62; 227 f.; 239; **281**; 292.
Montesquieu 28; 208; 286.
Morgan 1; 203.
Moses 177; 180; 252.
Muhammed 275.

Newton 245.
Nicole 174.
Nietzsche 292.
Noah 177; 209.

Ormond 268.
Oxford (Earl of) 194.

Paulus 108; 175; 185; 238.
Pembroke (Earl of) 193.
Peter I. 101.
Petron 30.
Petty 267.
Philipp II. 48; 87; 190.
Phokas 190.
Plato 9; 233; 251 f.; 253.
Plutarch 174; 284.
Pompejus 153; 253.
Pope 193; 208.
Potter 194.
Purney 264.
Pyrrhon 227.
Pythagoras 9.

Radcliffe 2; 22; 55; 149; 195; 222.

Raphael 68.
Reimarus 29; **212.**
Reimman 215.
Reneau 130.
Reusch 30.
Ricaut 227.
Roscher 158.
Rousseau J. J. 66; 134; 207; **210 f.**; 228 f.; 293—295; 299.

Saavedra 274.
Sacheverell 208.
Saint-Didier (Pseud.) 209.
Saint-Germain 211.
Sallust 252.
Salomo 264.
Scarron 12.
Schiller 73; 293.
Schleiermacher 294.
Seneca 5; 42; 279.
Senguerdius 10.
Seward (Miss) 256.
Shaftesbury 18; 22—24; 40; 60; 62 ff.; 110; 127; 169; 202 f.; 206; 212; 218; 224 f.; 228; 240 f.; 243; 284; 287; **288 f.**; 290; 292 f.
Sidney 252.
Sixtus V. 190.
Skelton 203.
Smollet 14.
Smith A. 28; 158; **206 f.**
Socinus 278.
Spinoza 200; 280.
Steele 62; 193.
Stephen L. 1; 3; 192; 286; 288.
Strauss 296.
Swift 164; 286; **288.**

Taine 210; 294.
Taylor 175; 179.
Temple 48; 87; 134; 137; 273; **287 f.**
Thales 9.
Theodor 227.
Theophilus Philobritannicus (Pseud.) 22.
Thomasius 215.
Thorold **199 f.**
Tillotson 30; 179; 264.
Tindal 1; 203.
Tissot de Patot 208.
Toland 2; 203; 284.
Trenchard 2.

Van Effen 32.
Vanini 49.
Virgil 12; 279.
Volder 9.
Voltaire 28; 204; **208 f.**; 291; 293; 294 f.

Walpole 286; 289.
Warburton 28; **202 f.**
Westphal 188.
Whiston 28; 286.
Wild, Jonathan 93.
Wilhelm I. 148.
Wilhelm III. 55; 91; 148.
Wollaston 3; 218.
Woolston 4; 28; 203; 208; 285 f.

Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) in Freiburg i. B., Leipzig, Tübingen.

Geschichte der Philosophie.

Von

Dr. W. Windelband,

Professor an der Universität Strassburg.

Lex. 8. M. 12.—. Gebunden M. 14.—.

Grundriss der Philosophie.

Von

Dr. J. Eitle,

Professor am ev.-theol. Seminar in Urach.

8. M. 5.—. Gebunden M. 6.—.

Präludien.

Aufsätze und Reden zur Einleitung in die Philosophie.

Von

Dr. W. Windelband,

Professor an der Universität Straßburg.

8. M. 6.—. Gebunden M. 7.—.

Die

Psychologie in Kant's Ethik.

Von

Dr. Alfred Hegler,

Professor in Tübingen.

8. M. 8.—.

John Stuart Mill.

Von

Dr. Charles M. Douglas.

Autorisierte deutsche Uebersetzung.

8. **1897.** M. 3.60.

Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) in Freiburg i. B., Leipzig, Tübingen.

Wirthschaftlicher Fortschritt
und
Kulturentwicklung.

Von
Dr. Eugen von Philippovich,
Professor an der Universität Wien.

Kl. 8. M. 1.–. In Skytogen gebunden M. 1.50.

Ethik.

Von
Dr. phil. A. Hoffmann,
Pfarrer in Gruibingen (Württemberg).

8. 1897. M. 2.50.

Die
wirthschaftlichen Grundlagen
der
herrschenden Gesellschaftsordnung.

Von
Achille Loria,
Professor der politischen Oekonomie an der Universität Padua.

Autorisierte deutsche Ausgabe.
Aus dem Französischen
von
Dr. C. Grünberg,
Privatdocent der politischen Oekonomie an der Universität Wien.

Gr. 8. M. 6.40. Gebunden M. 7.40.

Ueber
Aufgabe und Methode der Politischen Oekonomie.

Von
Dr. Eugen von Philippovich,
Professor an der Universität Wien.

Kl. 8. M. 1.–.

Soziale Schriften.

Von
Charles Secrétan,
weiland Professor der Philosophie in Lausanne.

In Auswahl übersetzt,
eingeleitet und mit einem Schriftenverzeichnis des Verfassers versehen
von
Eduard Platzhoff.

8. M. 3.60.

Rousseau S. 228f.

F.X.BEER, Kgl. Hofbuchbinder
MÜNCHEN
Weinstrasse N.º 18/II

Bayerische StaatsBibliothek

Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Sakmann, Paul,

Bernard de Mandeville und die Bienenfabelcontroverse eine Episode in der Geschichte der englischen Aufklärung

Freiburg i.B. 1897

Biogr. 711 m
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11803077-1